Ştefan Lemny

sensibilitate şi istorie în secolul XVIII românesc



Editura Meridiane

Sensibilitate
și istorie
în secolul XVIII
românesc

Biblioteca de artă
Artă. Imaginar. Mentalități

Prietenilor mei dragi,
Doina și Dorin

Pe copertă:
Curtea domnească din București,
biserica Mihai Vodă și rîul Dîmbovița
(gravură de **LUIGI MAYER**, apărută în albumul
Views in the Ottoman Dominions in Europe...,
de Sir Robert Ainslie, Londra, 1810).

ISBN 973-33-0111-6

Ştefan Lemny

sensibilitate
şi istorie
în secolul XVIII
românesc

EDITURA MERIDIANE
BUCUREŞTI, 1990

CUPRINS

Redactor : CONSTANȚA OANCEA
Tehnoredactor : DOINA ELENA PODARU

Coli de tipar : 10. Planșe : 24.



Tiparul executat sub comanda nr. 237 la
Întreprinderea poligrafică
„13 Decembrie 1918"
str. Grigore Alexandrescu nr. 89—97,
București, ROMÂNIA

ARGUMENT

„Sensibilitatea și istoria — un subiect nou. Nu cunosc cărți în care să fie tratat, nici nu văd ca multiplele probleme pe care le implică să fie formulate undeva. Și iată, deci (să-i fie iertat unui sărman istoric acest strigăt de artist) — iată, deci, un frumos subiect“ [1]. Așa își începea Lucien Febvre studiul ce avea să rămînă un veritabil program pentru istoria mentalităților, stimulînd eforturile de reconstituire a vieții afective din vremurile trecute.

Fie-ne îngăduit să începem cu aceleași cuvinte, din care am ales și titlul demersului prezent ce se dorește un sondaj în istoria sensibilității colective din veacul XVIII românesc. O istorie pregătită de o întreagă tradiție istoriografică, dar pe care abia studiile recente au readus-o insistent în atenție, o dată cu înnoirea interesului pentru metodă.

Bilanțuri, deziderate și pledoarii în acest sens s-au mai schițat îndeosebi prin contribuțiile de largi orizonturi datorate lui Alexandru Duțu [2], din care s-a văzut că interesul pentru mentalități n-a răspuns unei „mode trecătoare“, ci unei reale curiozități de cunoaștere a istoriei din înseși culisele ei sufletești, acolo unde s-au născut Iubirea și Ura, Frica și Curajul, Mila și Cruzimea și atîtea alte sentimente ce au însoțit faptele omenești și le-au dat sens.

Să ne ferim de cuvinte prea mari, înainte de a le preciza conținutul! S-a văzut că și ele își au propria istorie ce ar putea servi drept încă un reper

în descifrarea universului mental. Este și cazul „sensibilității" pe care o evocăm în cele ce urmează, despre care tot Lucien Febvre preciza: „Secolul XVIII — epocă triumfală a sensibilității atotstăpînitoare? Mai mult ca sigur! Dar eu revin la dicționarul de Sinonime franceze *al lui Girard [...], un frumos rechizitoriu din 1780 împotriva acelei sensibilități plîngărețe și copleșitoare care, fără îndoială, a acoperit o întreagă parte din secolul XVIII. Numai o parte, se vede bine, și nu fără a provoca cîteva reacții fără violență, cu atît mai clarvăzătoare, de altfel, și mai lipsite de iluzii"* [3].

Ideea în cauză n-a întîrziat să-i ispitească pe istorici și rodul preocupării lor se vede astăzi într-o vastă istoriografie, sugestivă și pentru sensibilitatea autorilor. Pe această cale, sensibilitatea însăși a fost mai bine definită, în raport cu sensul ei în epocă, sens pe care marea Enciclopedie *îl sugera limpede, evocînd tendințele armonizabile în modelarea ideală a ființei umane, astfel încît „pe măsură ce spiritul dobîndește mai multă lumină, inima dobîndește mai multă sensibilitate". Ideea a comportat și alte conotații capabile să facă din ea unul din „conceptele-cheie", cel puțin în literatura și filosofia franceză a secolului XVIII* [4]*. Mai mult, ea a înlesnit sondarea mentalităților, aflate atît de vădit sub semnul ei.*

Ceea ce a frapat în istoria lor, în hotarele unui singur veac și la nivel european, a fost triumful „individualismului afectiv", prin care Lawrence Stone definea „căldura și autonomia secolului XVIII" [5]*, „individualism" ce anunța detașarea de comportamentul tradițional prin căutarea de către individ a unui nou ideal de fericire!*

Elaborarea noului model de familie întemeiat pe libera alegere a partenerului de viață a fost doar una din numeroasele transformări ce au însoțit un atare proces. În desfășurarea sa, sensuri noi a dobîndit și sentimentul erotic[6]*, ca atîtea alte sentimente și idei ce au participat la îmbogățirea zestrei afective a omului modern.*

Dar mutația înregistrată sub asemenea unghi în secolul XVIII n-a avut pretutindeni aceeași pon-

dere și nici aceleași determinări, după cum în anumite regiuni nici nu s-au întrezărit semnele ei. În această diversitate, lumea românească a avut propriul specific pe care ultimele contribuții n-au întîrziat să-l pună în evidență.

S-a vorbit adesea despre criza de conștiință pe care românii au traversat-o în secolul XVIII. Înțelegerea fenomenului a fost întregită de istoria literară care a surprins, din perspectiva scrisului, „drama individului ce se rupea de ordinea socială dominantă", trăind o acută duplicitate între „poza cotidiană și atitudinea lăuntrică" [7]*. O punte mai trainică spre intimitatea umană a oferit-o lectura mesajului mental al artei, definită în secolul XVIII românesc drept o artă „cu chip dublu"*[8].

Cu asemenea concluzii, ne aflăm mult mai aproape de universul interior al societății, în a cărei turnură din epoca fanariotă s-a văzut pe drept cuvînt „o disociere de sensibilitate" [9]*. Spre același teritoriu ne îndreptăm în paginile prezente, înțelegînd din capul locului termenul de sensibilitate, în accepțiunea sa actuală, aceea de „capacitate de reacție afectivă; intensitate afectivă, emotivitate"* [10]*. Am amintit doar cîteva repere ale unei realități, greu de cuprins în definiție, în evoluția ei de la un secol la altul. Conținutul se va desluși poate de-a lungul explorării care, repetăm, nu se dorește mai mult decît* o incursiune *în lumea ideilor și sentimentelor pentru a reda tumultul vieții de acum două veacuri.*

Față de posibilul cititor al acestor rînduri sîntem datori cu o primă explicație: de ce doar o incursiune, cînd tema e prea amplă și gravă pentru a fi parcursă în modul în care îl acuză termenul?

În parte, tocmai din acest motiv. Nu ne ferim să recunoaștem faza de „pionierat" a cercetării ce ar fi trebuit să opereze mai mult cu instrumentarul psihologiei colective, dar care continuă să fie tributară intuiției.

Pe lîngă dificultățile de metodă, se cuvin subliniate și acelea documentare, considerabil sporite într-o zonă în care scrisul a fost pînă tîrziu „ostracizat" de oralitate, iar aceasta s-a pierdut în muțenia timpului.

Istoria mentalităților a descoperit în schimb valoarea altor surse, a celor figurative mai ales, sugerate de studiile de istoria artelor și de imagologie, care, alături de izvoarele documentare tradițanale, au putut surprinde și alte expresii ale marii sensibilități.

Atenți la sugestiile lor, ne-am străduit să le valorificăm în profitul analizei, interzicîndu-ne din capul locului tentația însumării întregului material documentar și simplificînd, pe cît posibil, sistemul citării tuturor surselor consultate. Faptul ar părea cel puțin o pedanterie, după apariția primului volum dintr-o bibliografie consacrată secolului XVIII românesc, bibliografie ce a constituit și suportul documentar al lucrării de față [11]*. De altfel, n-am avut intenția să realizăm un „repetoriu" de informații pitorești, ci — dacă nu sperăm prea mult — o suită de imagini cu reflecțiile ce s-au desprins despre modul în care trăiau și simțeau oamenii într-un veac atît de disputat.*

După o veche opinie, pusă în circulație încă de generația pașoptistă, secolul XVIII ar reprezenta cea mai sumbră epocă din istoria românilor, o epocă a stagnării sau chiar a degenerării, îndeosebi sub raportul moralității și a conștiinței de sine. Reconsiderarea sentinței prea categorice a început încă de la finele veacului XIX (prin contribuția lui A. D. Xenopol, V. A. Urechia, N. Iorga ș.a.), fără a se respinge întrutotul vechile opinii și prejudecăți. Ne putem, în consecință, întreba și azi dacă secolul XVIII a fost atît de întunecat.

Călă torian lumea formelor și a culorii dă mai curîndimp siïa de luminozitate prin cromatica vie a vestimentației și a cadrului obișnuit de viață. Ea rămîne, ce-i drept, o expresie exterioară, sugestivă totuși pentru a recompune tabloul epocii, pe care îl întregesc apoi luminile culturii, acelea ce i-au dat secolului, cel puțin în ultima sa parte, și numele. Asemenea „lumini" și lumini au răzbit pînă în sufletul societății, conlucrînd la modelarea lui, în contact nemijlocit cu marile motive ale vieții : iubirea, moartea ș.a. În fine, cîteva din noile idei ale veacului aflate în ascensiune și în gîndirea românească completează

imaginea ce ar putea rezulta și pentru care am ales doar cîteva secvențe, inclusiv sub forma decupajelor din anecdotica vieții cotidiene.

Mărturisim astfel natura experimentală a cercetării, atît în legătură cu tema, cît și cu încercarea realizării sale ca stil, narațiune și tip de anchetă. Ea e menită mai mult să tatoneze teritoriul viitoarelor explorări, oferind acum o schiță provizorie și incompletă, pe care alte cercetări o vor îmbogăți cu siguranță.

SOCIETATEA ROMÂNEASCĂ ÎNTR-UN VEAC DE RĂSCRUCE

„Marele secol", „secolul fericirii", cum a fost adesea văzut veacul XVIII în alte zone, nu s-a dovedit nici „mare" și nici prea „fericit" în istoria românilor. Dimpotrivă, locuitorii spațiului carpato-danubian au trăit atunci o epocă dintre cele mai apăsătoare din existența lor. Stăpînirea străină, războaiele, jafurile și amputările teritoriale, asuprirea socială, instabilitatea politică internă, precaritățile economice și culturale etc. au făcut ca viața să pară aproape un calvar în care traumatismele istorice lăsau arareori clipe de liniște. Cum putea o asemenea realitate să procure motive de entuziasm?

Încă de la sfîrșitul secolului XVII, cerul românesc s-a acoperit cu nori negri. Îngrijorată de ascensiunea Porții în Europa, lumea românească trăia o adîncă neliniște, de care era cuprins și Miron Costin, cînd se întreba dacă, într-un context politic atît de agresiv, mai era posibilă salvarea țărilor române „sau vom pieri acum cu totul"[1].

În 1683, otomanii erau opriți la porțile Vienei, fiind apoi siliți să bată în retragere atît de repede, încît noii învingători n-au mai lăsat timp popoarelor de sub stăpînirea lor să-și facă iluzii de libertate. În locul tuiurilor și ale Semilunii, s-au înălțat pajurile Casei de Habsburg anunțînd instalarea noii dominații. Chiar și Transilvania, în măsură să-și mențină pînă atunci statutul de

principat autonom, intrase în sfera ei de stăpînire, consolidată în 1711 prin pacea de la Satu Mare.

Pentru români mai cu seamă, noua stăpînire a avut urmări dintre cele mai grave. Diploma leopoldină din 4 decembrie 1691 perpetua legile anacronice, excluzîndu-i mai departe de la viața publică. O cale spre aceasta părea s-o ofere acceptarea „unirii“ cu biserica Romei, act capabil să asigure românilor recunoașterea religiei lor ca „receptă“. Dar promisiunile și iluziile s-au dovedit repede înșelate și marea majoritate a acelora care au acceptat compromisuri confesionale au cunoscut mai departe nedreptățile naționale. Inochentie Micu-Klein plătea cu un amar exil pînă la moarte curajul de a fi cerut drepturi care, după cum îi răspundea Dieta din 1744, nu se cuveneau niciodată clerului și plebei valahe. Același curaj i-a ridicat la luptă pe Sofronie din Cioara și pe prozeliții săi, făcînd ca armata imperială să îndrepte tunurile asupra mănăstirilor și schiturilor românești. Dar, mai cu seamă, marea răscoală a țăranilor din 1784 și *Supplexul* din 1791 au reamintit nedreapta condiție națională a românilor aflați sub stăpînirea austriacă. În ciuda preponderenței numerice, ei nu dispuneau de o clasă conducătoare, puternică economic și politic, nu beneficiau de funcții publice însemnate și nu ajungeau decît cu mari sacrificii la izvoarele instrucției și ale culturii. Faptul se datora moștenirii unei vechi stări de lucruri, pe care stăpînirea habsburgică o perpetuase, exploatînd-o spre propriul interes. În conflictul permanent dintre stările privilegiate (reprezentate de națiunile „admise“: nobilimea maghiară, secuii și sașii) și populația de rînd a principatului (în majoritate românească), Curtea de la Viena s-a aflat mereu de partea celor dintîi, recunoscînd în ele pivotul stăpînirii sale.

Sub semnul unor asemenea adversități, viața românilor din Transilvania a fost de-a lungul veacului XVIII o luptă grea.

Situația nu era mai senină peste Carpați, în Principatele Române, asemuite pe drept cuvînt cu „două corăbii plutind pe o mare furtunoasă“ [2].

Ele și-au menținut statutul lor politic internațional, deși dominația Porții se agravase simțitor, depunînd eforturi de a rezista ascensiunii noilor puteri din zonă. Chiar în 1711, cînd Casa de Habsburg își consolida stăpînirea în Transilvania, alt imperiu încerca să-și înfăptuiască proiectele grandioase în răsăritul continentului: Rusia lui Petru cel Mare.

Încrezător în posibilitatea eliberării de sub dominația otomană, cu ajutorul puterii vecine, Dimitrie Cantemir încheiase tratatul de la Luțk, ce ar fi dus Moldova sub suzeranitatea Romanovilor. Înfrîngerea de la Stănilești a risipit perspectiva, dar tentativa a făcut ca neîncrederea și vigilența puterii suzerane asupra Principatelor Române să sporească. Poarta a părăsit și acum ideea — vînturată din nou pentru o clipă — transformării lor în pașalîc. În schimb, s-a decis să instaleze principi mult mai fideli intereselor ei, aleși de regulă din clientela dregătorilor fanarioți din Istanbul, puțin legați de țările peste care aveau să cîrmuiască. Astfel începea așa-numita „epocă fanariotă" ale cărei premise puteau fi descifrate încă din veacul XVII.

Adîncimea dominației străine (habsburgică în Transilvania, otomană în Moldova și Țara Românească) era numai o caracteristică a epocii, avînd ca urmare directă, între altele, trecerea unor ținuturi românești de la o stăpînire la alta. Alături de Dobrogea, organizată în pașalîcul de Silistra în perioada precedentă, Poarta transformase în raia și Hotinul (1713), pentru ca în 1718, prin pacea de la Passarowitz, să cedeze Casei de Habsburg Banatul, organizat în domeniu al Coroanei, așa cum avea să ofere, pentru scurtă vreme (pînă în 1739), și Oltenia. În continuă decădere, ea era nevoită să accepte apoi și alte concesii teritoriale, lăsînd Austria să ocupe nordul Moldovei (1775) și cedînd Rusiei teritoriul dintre Prut și Nistru (1812).

Modificarea continuă a hotarelor și uzurpările repetate de teritoriu erau un aspect dintre cele mai sumbre ale istoriei din veacul atît de fră-

mîntat, aspect care se leagă de altul, nu mai puțin grav: războaiele aproape fără întrerupere ce au făcut din Principate un teatru nefast de operațiuni militare, cu urmări dramatice pentru dezvoltarea și viața societății.

S-ar putea spune că secolul XVIII începuse sub semnul bubuirilor de tun, mai întîi în Transilvania, cuprinsă de mișcarea curuților contra habsburgilor, mișcare ce a luat repede înfățișarea unui adevărat război de eliberare din 1703 pînă în 1711. În anul 1711, alte operațiuni militare, de astă dată contra Porții, începeau în Moldova, unde aveau să intre curînd oștile rusești. Înfrîngerea lor în bătălia de la Stănilești pe Prut (8—12 iulie 1711) a deschis calea prădăciunilor turcești asupra țării, capabile să-l impresioneze adînc și pe domnul Nicolae Mavrocordat: „Am pus piciorul în Moldova cea zguduită de grele suspine, stropind cu lacrimi pămîntul ei [...]; casele le-am văzut, pe unele lipsite de locuitori, pe altele nimicite prin foc și prefăcute în cenușă; sfintele lăcașuri cele mai multe din temelie răsturnate și ajunse pradă turbării tătărăști [...]. Cum crezi că am fost atinși, Prea Sfinte Părinte — îi scria el lui Hrisant Nottara — printr-o așa de prea amară privire? Pînă în fundul inimii am fost sfîșiați și deodată scăldați în lacrimi, de mîhnire am fost rupți...“ [3].

Situația Moldovei nu se ameliorase cînd, în același an, au pătruns în țară trupele răzlețe din armata lui Carol XII, regele Suediei, căutînd adăpost și jefuind totul în cale. Tabloul unei societăți mereu bulversată de oști străine, de războaie și prădăciuni, devenea tot mai obișnuit în secolul XVIII.

După cinci ani, Principatele erau afectate de războiul austro-turc din 1716—1718, în timpul căruia „imperialii“ intraseră în Țara Românească, făcîndu-l prizonier pe domnul Nicolae Mavrocordat, tentativă repetată, fără același succes, și în Moldova. Un nou război ruso-austro-turc avea loc în anii 1735—1739, afectînd iarăși Principatele Române, ocupate pe rînd de oștile imperiilor

beligerante. Pe lîngă acestea, mai năvăliseră trupele turco-tătare care, neizbutind să pătrundă în Transilvania, au pustiit Țara Românească, inclusiv capitala. „Ș-au prădat — scria Ion Neculce — tîrgul tot, cu mănăstiri cu tot, ș-au găsit mulțime de avere. Și domnul n-au putut să isprăvească nimic, să nu-i lasă să prade“ [4].

Situația era la fel de nefericită în Moldova, ocupată de armatele rusești ale generalului Münnich și apoi de oștile otomane, făcînd de înțeles exclamația disperată a aceluiași cronicar: „Oh, oh, oh, săracă Țară Moldovă și Țară Munteniască, cum vă pitreciți și vă dizmerdați cu aceste supărări, la aceste vremi cumplite și fără de milă“ [5].

N-au trecut decît două decenii de la acest strigăt de deznădejde, cînd s-a produs ultima incursiune a tătarilor în țările române (1758), „arzînd, prădînd și robind ce le-au eșit înainte, de-au prăpădit beata țară, robind mulțime de suflete, făcînd țării mari stricăciuni“ [6].

Între 1768 și 1774, Principatele au devenit teatrul războiului ruso-turc. Armatele rusești au reușit să ajungă pînă la București, capturîndu-l pe domn și instituind o administrație în acord cu nevoile războiului. Pe lîngă numeroase rechiziționări și încartiruiri forțate, teritoriul românesc a avut de suportat și lupte grele, în timpul cărora unele localități au fost distruse și numeroși locuitori uciși. Spectrul războiului lăsase, în consecință, urme adînci în starea de spirit, găsindu-și ecoul și într-o istorie rimată, ce deplîngea imaginea dezolantă a țării în care:

„Cîmpii au rămas pustii
De cirezi, de herghelii.
Sate, orașe frumoase
Toate pînă în pămînt arse“ [7].

Pacea de la Kuciuk-Kainargi (1774) n-a adus o perioadă suficientă de acalmie. Chiar în 1774, armatele habsburgilor se instalaseră în nordul Moldovei, iar peste un deceniu reizbucnea războiul între puterile din zonă (1787—1792). Armatele oto-

mane reușiseră să pătrundă la început în Banatul Timișoarei, cedînd treptat în fața ofensivei puternice a habsburgilor și rușilor care ocupaseră pînă în 1789 regiuni întinse din Moldova și Țara Românească, cu toată rezistența opusă și de oastea lui Nicolae Mavrogheni. Alte bătălii, urmate de distrugeri de așezări și pierderi de vieți omenești!

La acestea se adăugau, la sfîrșitul secolului XVIII și începutul veacului următor, jafurile pasvangiilor în Țara Românească. În fine, războiul dintre Poartă și Rusia din 1806—1812 a dus încă o dată la ocuparea Principatelor de către puterea vecină și la transformarea lor într-un teatru de operațiuni militare.

Deschisă și desfășurată sub semnul unor evenimente asemănătoare, „epoca fanariotă" se sfîrșea precipitată de izbucnirea mișcării grecești de eliberare, Eteria, care a ales ca punct de pornire tot Principatele, îndreptînd apoi asupră-le represaliile sîngeroase ale Porții.

Socotind anii de pace și anii de război, se observă lesne că lumea românească a trăit în veacul XVIII pînă la 1821 sub amenințarea directă a armelor aproape 50 de ani! D'Hauterive avea dreptate cînd spunea: „În vreme de pace, Moldova este un tîrg pentru străini, în vreme de război, a fost și va fi totdeauna o tabără și un cîmp de bătaie [...]; o tabără — preciza tot el (și constatarea e valabilă și pentru Țara Românească) — dar o tabără deschisă din toate părțile" [8].

Ar fi exagerat să vedem pretutindeni prezența trupelor străine numai prin spectrul ororilor. Între atîtea umbre, au răzbit și cîteva raze „senine", arta războiului îngăduind uneori vieții drepturile ei. Așa s-a întîmplat ca o dată cu tunurile, armatele de ocupație să aducă și ceea ce putea să le asigure instrucția și desfătarea: spectacolele de teatru, balurile, jocurile de cărți etc. gustate și de unii locuitori ai Principatelor.

Societatea a urmat astfel, chiar și *inter armas*, propriul drum, unul ce a resimțit povara evenimentelor tumultoase, între care cele interne au fost deopotrivă de apăsătoare.

Lupta pentru drepturi naționale în Transilvania și criza regimului politic din Principate au sporit tensiunea conflictelor și dramatismul epocii. Înlăuntrul arcului carpatic, o asemenea luptă avea de înfruntat rezistența sistemului cvasiconstituțional, admis și bine apărat de stăpînirea habsburgică. În Principate, în schimb, lupta avea de înfruntat inerția regimului politic, întreținut de către Poartă, spre a-și asigura controlul mai temeinic. Cu această intenție au fost aduși în scaun fanarioții și, din aceleași rațiuni, a fost întreținută instabilitatea domniilor, izvor permanent de înavuțire pentru birocrația constantinopolitană. Doar primii domni au avut parte de o perioadă relativ mai lungă de cîrmuire, necesară „adaptării" noului regim și, nu mai puțin, lor înșiși , pentru a se familiariza cu noile realități. Era cazul lui Nicolae Mavrocordat, domn în Moldova (1711—1715) și, apoi, o bună vreme, în Țara Românească (1715—1716; 1719—1730), al lui Mihai Racoviță (1715—1726), Grigore Ghica (1726—1733), domni în Moldova ș.a. Ulterior, fluctuația domnilor a devenit dezolantă, paralizînd orice inițiativă și orice program de perspectivă. Relativ mai „lungi" s-au dovedit doar domniile lui Alexandru Ipsilanti (1774—1782), Constantin Moruzi (1777—1782), Ion Caragea (1812—1818), Scarlat Callimachi (1812—1819), dacă le raportăm la domniile obișnuite din epocă, de 2—4 ani, dar și de un an sau de cîteva luni.

Guvernînd în felul acesta, domnii fanarioți erau „victimele providenței". Numirea în tron și apoi mazilirea atîrnau nu numai de puterea aurului, ci și de capriciile sultanilor și ale marilor viziri, într-un joc complicat de intrigi și de interese. Nimeni nu a surprins mai plastic situația dilematică a unui asemenea cîrmuitor decît Mihai Eminescu: „Urît de țară, combătut în taină de către mai toți boierii pămînteni, năpăstuit de creditorii săi fideli, pus față cu iubirea de argint și cu disprețul miniștrilor turci; în luptă necurmată cu fanarioții potrivnici din țară și din Constantinopol, un asemenea voievod e aruncat

mereu la dreapta și la stînga, doarme pe spini, umblă pe jăratec și totdeauna își poartă viața în dinți"[9].

Domnii cîrmuiau sub impulsul intereselor ce i-au adus la tron — acela de îmbogățire, mai ales — puse de acord, mai mult sau mai puțin, cu îndatoririle guvernării. Realizările lor în direcția din urmă erau inevitabil compromise de realitățile atît de schimbătoare. Ei veneau și plecau însoțiți de o întreagă suită de creditori, rubedenii și credincioși, dornici de funcții și înavuțire. Sfatul de înalți dregători se schimba aproape cu fiecare nouă domnie, punînd mereu autoritatea centrală sub semnul provizoratului. Epocă a „efemeridelor" — astfel se înfățișau sub raport politic Principatele în veacul XVIII, descurajînd inițiativele și orice scrutare în viitor. Abia spre sfîrșitul epocii, sub influența Luminilor, speranțele au renăscut, în contextul general al intensificării acțiunilor antiotomane și al primelor eforturi pozitive privind ameliorarea statutului internațional al Principatelor.

Jocul iluzoriu al puterii oglindea structuri politice și sociale neclintite, dînd dimensiunea decalajelor și a adversităților din interiorul lumii românești, aspecte ce prelungeau vechi realități feudale, supuse prefacerilor, ritmului lent, dar progresiv al modernizării.

Diferențiată prin putere economică, ranguri, origine etnică și interese personale, clasa conducătoare polariza în continuare toate urzelile politice, la adăpostul sau împotriva Curții, uneori sub protecția puterilor vecine. Intrigile de alcov și revoltele deschise sporeau tensiunea în societate, agitînd peisajul vieții cotidiene, mai ales în Principatele Române, unde conflictele se consumau pe fondul rivalității dintre boierimea pămînteană și fanarioți. Așa s-a întîmplat în 1759, cînd boierimea moldoveană în frunte cu mitropolitul a ridicat contra spătarului fanariot Stavarache populația strînsă la Iași într-o zi de iarmaroc: „Și pornindu-să cîteva mii de țărănime, au mers la poarta curții de au stătut, iar o samă au mers

de s-au suit în clopotnița Triisfetitelor și au început a tragi clopotul cel mari [...] Iar spătarul se gătea de drum. Atunce prostime striga cu toții: «Să ni dați pe Stăvărache!» Și puind toți spatele în poartă, cu toate că ține pe dinlăuntru, au început a năvăli. Iar turcii striga în limba lor: «gheri-gheri!» Iar norodul năvălie" [10]. Fanariotul atît de urît de pămînteni a reușit de astă dată să scape, găsindu-și sfîrșitul mai tîrziu la Constantinopol. Alteori, intrigile interne s-au repercutat cumplit asupra acelora care le întrețineau, cum s-a văzut, cam în aceeași vreme, în Țara Românească. În toiul unei ierni grele, în timpul domniei lui Constantin Racoviță, boierii pămînteni „au izgonit cu orța pe boierii greci, [...] încît multe din slugile lor erau cît pe-aci să înghețe pe drum din pricina gerului prea aspru". Pedeapsa n-a întîrziat să vină din porunca Porții. Domnul i-a trimis pe boierii Văcărești tocmai în închisorea Famagusta din insula Cipru, unde Barbu Văcărescu avea să moară. Episcopul de Rîmnic a fost „legat în fiare" și închis la Mitropolie, iar Sandu Bucșănescu, „bătut de mai multe ori fără milă", a fost și el întemnițat [11].

Alți boieri au plătit cu prețul vieții opoziția față de regimul fanariot și tentativele de răsturnare din scaun a domnilor, cum s-a întîmplat cu Manolache Bogdan, mare vornic, și Ioan Cuza, mare spătar, decapitați din porunca lui Constantin Moruzi, în august 1778. În ciuda primejdiilor, prezența boierimii în scena vieții politice și în culisele ei a continuat. În Transilvania, multe din divergențele interne s-au consumat în Dietă, prin disputarea chestiunilor de guvernare. Mult mai dramatică s-a dovedit, în schimb, lupta națională, întreținută de aspirația românilor de a dobîndi locul cuvenit în rîndul „națiunilor" recunoscute ale Principatului.

Conflictele din interiorul societății angajau și alte pături sociale. Lumea clericală nu era ferită de ele în Principatele Române — ca reacție la infiltrarea masivă în conducere a clerului grecesc — dar mai ales în Transilvania, unde religiile

„recepte“ își disputau acut preponderența, întîlnindu-se doar în lupta contra bisericii unite și a celei ortodoxe.

Contradicțiile sociale au înăsprit cel mai mult atmosfera stărilor conflictuale și antagonice. Faptul s-a văzut în timpul răscoalei din 1784 și al mișcării revoluționare din 1821, cele mai impresionante acțiuni împotriva ordinii feudale, capabile să instileze teama în rîndul autorităților și al claselor dominante. Imaginea tulbure a societății în secolul XVIII comporta și alte aspecte, rod al conjuncturii internaționale și al realităților interne. Nu era, desigur, singurul moment de grea cumpănă în istoria românilor. Mai mult încă. Dramatismul adesea invocat n-a fost propriu doar acestui popor, fie și numai în comparație cu statele vecine. Țările sud-dunărene dispăruseră de mult de pe harta Europei, transformate în pașalîc. Același destin îl cunoscuse Ungaria, ce intra de la sfîrșitul secolului XVII sub stăpînirea habsburgilor. În veacul XVIII, avea să se prăbușească marele regat al Poloniei, împărțit succesiv între Prusia, Rusia și Austria. Doar Moldova și Țara Românească și-au menținut ființa statală, fiind singurele state care au continuat să beneficieze de un statut internațional deosebit, oricît de mult s-a adîncit dominația otomană.

În aceste condiții, veacul XVIII a cunoscut mutații ce i-au conferit un loc aparte în trecutul românilor. Dincolo de accidentele istorice din desfășurarea sa și, adesea, chiar în ciuda lor, societatea a făcut pași însemnați în direcția modernizării. Persistența puternică a structurilor feudale rămînea o realitate incontestabilă, peste care semnele înnoirii și-au pus treptat și ascendent amprenta. În pofida aparenței de integrare în tradițiile istorice autohtone, domniile fanariote au grăbit criza vechilor instituții.

Se știe că înalții dregători cîrmuiau Principatele în virtutea unui „program“ de exploatare, răspunzînd nevoilor crescînde ale Porții, la care se adăugau și propriile lor interese de îmbogățire. Un asemenea program avea de înfruntat mai întîi

atotputernicia boierimii, interesată în exploatarea țăranului spre propriul folos. Dar el se lovea și de deficiența mecanismului de percepere a dărilor, aflat adesea la bunul plac al slujbașilor, greu controlabil și cu atît mai greu de suportat de contribuabili. Fuga lor de pe moșii constituia singura modalitate de evaziune, ceea ce făcea ca oamenii liberi cu învoială să ajungă adesea în condiția unor „desțărați", potrivit documentelor vremii. Lipsiți de mijloacele de apărare oferite de solidaritatea tradițională a obștii în curs de disoluție, ei erau incapabili să opună o rezistență de durată, altfel decît prin judecăți la Divan, fugă sau haiducie. Între acestea, fuga îndeosebi devenise un veritabil simptom de criză, cunoscînd proporții dramatice și consecințe psihice datorită ruperii de „starea și orînduiala noastră cea strămoșească" [12], după cum se exprimau cei în cauză.

Confruntînd-se cu asemenea situații, domnii au căutat unele remedii. Între ele, măsura cea mai însemnată a constituit-o abolirea șerbiei și reglementarea raporturilor între stăpînii de pămînt și țăranii clăcași, operă a domniei lui Constantin Mavrocordat, prin care relațiile sociale erau eliberate — cel puțin teoretic — de o puternică stavilă feudală în dezvoltarea lor. Măsura echivala cu un adevărat „act revoluționar" în relațiile sociale și în conștiința vremii, anticipînd reformele similare din estul Europei. Patenta lui Iosif II privind desființarea iobăgiei din Transilvania se înscria în același amplu program reformator, în acord cu prefacerile din straturile de jos și cu tendința de modernizare a structurilor sociale din întregul spațiu carpato-dunărean.

În procesul respectiv erau antrenate — mai mult sau mai puțin — și alte clase ale societății între care nobilimea, interesată în economia de schimb, dovedise o remarcabilă acomodare la nou, jucînd în multe privințe rolul revoluționar rezervat în Apus burgheziei. Spre finele veacului, ea devenise în Moldova și Țara-Românească purtătoarea de cuvînt a celor mai progresiste idealuri ale

vremii (alegerea domnilor pămînteni, reformarea Principatelor, unirea sau chiar independența lor ș.a.). În fine, fanarioții înșiși au îndeplinit o „funcție esențială" în pregătirea unei clase mijlocii, capabilă să înlesnească în viitor ascensiunea burgheziei.

Peisajul unei societăți în prefacere era cu mult mai bogat și mai nuanțat decît l-am putut schița aici. Să amintim lumea tîrgurilor și a orașelor, angajată mai repede în noua rețea a economiei precapitaliste, în cuprinsul căreia se distingea mai ales burghezia românească din Transilvania. Să amintim contribuția intelectualității, în continuă autodefinire ca pondere socială și ideal politic și cultural în slujba progresului național. Să amintim rolul clerului, un rol de prim rang în redeșteptarea culturală și în programul de luminare a maselor.

Restructurarea claselor sociale era doar un reflex al mutațiilor din economie, în cuprinsul căreia agricultura deținea în continuare ponderea. Natura se dovedise generoasă cu pămîntul românesc și cei mai mulți dintre călătorii veacului au avut ocazia să se convingă de o asemenea realitate. Cu toate acestea, cultura cerealieră și creșterea animalelor erau departe de a răspunde posibilităților. Instituirea monopolului otoman — consecință directă a dominației Porții — se dovedea o piedică în calea dezvoltării economice a Principatelor, descurajînd orice inițiativă în domeniu. Așa se explică persistența tehnicilor agricole rudimentare, productivitatea redusă și dimensiunile restrînse ale terenului cultivabil. O agricultură mai avansată exista doar în Transilvania, unde, în 1769, apărea și prima societate de profil agricol, menită să încurajeze inițiativele și să pregătească specialiști.

Cerealele cultivate erau aceleași ca în perioada precedentă: grîul, cerut în cote sporite de Poartă, meiul, a cărui producție se afla în scădere, fiind înlocuit tot mai mult cu porumbul, ovăzul, secara. O noutate o reprezentau cartofii, cultivați în Transilvania de la mijlocul secolului XVIII, apoi

și în Principate. În general, producția cerealieră n-a înregistrat, totuși, înnoiri deosebite. Destinată în primul rînd consumului intern și cerințelor Porții (în cazul Principatelor), ea începea să răspundă și nevoilor pieței, semn încă destul de timid al disoluției economiei domeniale și al îndreptării ei spre relațiile marfă-bani.

Spre nevoile pieții se îndreptase și creșterea vitelor, sector predominant al economiei agrare. A contribuit la aceasta și faptul că monopolul Porții excepta, din motive confesionale, produsele de carne, astfel încît negoțul lor s-a dezvoltat nestingherit.

Semnele înnoirii au pătruns și în domeniul meșteșugurilor și, în general, al vieții „industriale", ale cărei începuturi timide se plasează tot în secolul XVIII, o dată cu apariția primelor manufacturi în domeniul textilelor, în cel alimentar, al hîrtiei ș.a. Ceea ce documentele vremii numeau „fabrici" erau în realitate ateliere (de postav — la Pociovaliște, Chiperești, Sadu; de sticlă — la Holboca, Vlădeni; de hîrtie — la Brașov, Fundenii Doamnei pe Colentina, Ciorogîrla ș.a.), folosind munca salariată (de la 15 la 100 de lucrători) ce deschidea încet calea relațiilor capitaliste. Și în acest sens, provinciile românești de sub stăpînirea habsburgică erau mai avansate. La Oravița primele furnale metalurgice se înălțau încă din 1718, urmate de cele de la Dognecea, Bocșa și din alte localități, fără a mai vorbi de minerit sau de extracția petrolului ce absorbeau forțe sporite de lucrători.

Impresia de „turnură" pe care a lăsat-o societatea românească din secolul XVIII este și mai vizibilă în viața culturală.

Cîteva realități jalonează indiscutabil evoluția ei.

Veacul începuse sub semnul crizei marilor valori. Faptul s-a văzut îndeosebi în primele decenii, cînd comparația cu perioada precedentă era la îndemîna multora, explicînd deziluzia lor la gîndul că „oamenii cei învățați au căzut". La dispariția pleiadei de cărturari (din

care făcuseră parte Dosoftei, Miron Costin, Dimitrie Cantemir, Antim Ivireanul, Constantin Cantacuzino ş.a.) s-au adăugat privaţiunile curente ale unei culturi vitregite de tipografii particulare, presă, teatre, saloane literare etc.

Încă un element al amintitei crize a fost implantarea ascendentă a culturii străine, ceea ce a întreţinut o anume bipolaritate a vieţii culturale, gravitînd, la un capăt, în jurul Curţii domneşti şi a marilor instituţii academice şi, la celălalt capăt, în jurul focarelor tradiţionale de cultură din preajma mănăstirilor. Asemenea realităţi au marcat puternic dialogul dintre tradiţie şi înnoire. Era aproape de la sine înţeles ca oamenii secolului care îşi asumaseră idealul Luminării să privească altfel şi rostul culturii în viaţa societăţii. Considerată pînă atunci doar un apanaj al lumii bisericeşti, ea începea să fie preţuită ca factor esenţial în formarea personalităţii umane, în genere. Hrisovul lui Ion Teodor Callimachi (1759) proclama că „podoaba cea mai mare a lumii este omul, iar a omului, învăţătura", preamărind rolul şcolii, „cuibul înţelepciunilor, grădina iscusitelor meşteşuguri, izvorul învăţăturilor, glasul celor de demult, care buciumă adevărul" [13]. Nu întîmplător, asistăm la progresul învăţămîntului. Numărul şcolilor de la oraşe şi sate a sporit. Învăţămîntul, în genere, a fost considerat cu mai mult respect, în răsplătirea boierimii cu funcţii în stat invocîndu-se — cel puţin ca intenţie — „averea procopselii" celor în cauză [14].

O dată cu reconsiderarea şcolii, a crescut şi rolul cărţii, ca element de seamă al comunicării dintre oameni. Cifrele vorbesc de la sine de noul ei impact în epocă. Faţă de tipăriturile din veacurile XVI—XVII, cu tiraje între 100 şi 500 de exemplare, cele din veacul XVIII au avut pînă la 500—1 000 exemplare, ajungînd spre sfîrşitul secolului să depăşească limita din urmă, adesea pînă la două-trei mii de exemplare. Faptul dovedea gustul pentru lectură, ca desfătare a minţii, într-o relaţie pe care un cititor o surprindea în termeni simpli şi clari: „de-ţi va fi mintea

curată, atuncea și cartea poți să o învețí cum se cade"[15].

Receptată cu interes în mediile boierești sau monahale, cartea a ajuns totodată în atenția altor categorii sociale. Avem în vedere și pe locuitorii satelor, care au participat la actul de cumpărare a cărții, dovedind exemplara solidaritate a obștii în jurul aspirațiilor de ordin spiritual.

În strînsă legătură cu prestigiul cuvîntului scris, însăși oralitatea și-a îmbogățit mesajul, cum s-a văzut din „arhitecura" textului tipărit, atît de sensibil la rigorile lecturii „cu voce tare"[16]. Cuvîntul tipărit lua astfel calea oralității prin lectura în public, instilîndu-se în mijlocul lumii neștiutoare de carte.

Fapt interesant, de curînd scos în relief, secolul XVIII a produs și un alt mod de percepere vizuală a realității, ilustrat de preferința pentru imaginea „votiv-decorativă"[17].

Amintind asemenea realități, nu uităm imensa ignoranță ce continua să greveze puternic comportamentul societății, la toate nivelurile. Ea trebuie văzută nu doar ca o realitate predominantă, ci și ca motivul hotărîtor al inițiativelor ce au premers ampla acțiune iluministă de la sfîrșitul secolului XVIII, continuată mult mai viguros în perioada următoare.

Dar iluminismul nu este decît ultima și cea mai însemnată consecință a întregii efervescențe spirituale a veacului. Pînă la triumful său, scena culturală a comportat numeroase alte nuanțe, marcate de influența spirituală a ortodoxismului, ce a recomandat atașament la tradiție, dar, fapt interesant, nu în sensul *revenirii* sau al *cantonării* în aceasta, ci al continuării ei printr-un program mai energic de activare culturală. Așa se explică de ce în istoria noastră, ortodoxismul s-a întîlnit cu iluminismul de aceeași parte a baricadelor, susținînd efortul de asanare a decalajului cultural și de „luminare" a poporului, efort prin care ultima parte a veacului XVIII a devenit un moment al înnoirilor esențiale, prin apariția formelor moderne

de viață intelectuală: presă, teatru, societăți literare ș.a.

Mutația respectivă nu mai era consecința strădaniei unei elite de savanți, ca la finele secolului XVII, ci rodul eforturilor conjugate ale unei cărturărimi de condiție modestă (între care n-au lipsit unele vîrfuri), aceea care a preluat datoriile spirituale de îndată ce „oamenii cei învățați au căzut". Această cărturărime, clericală sau laică, a asigurat nu doar continuitatea culturii, ci și un anume sens „mai democratic" al acesteia. Astfel încît, „măsurînd distanța ce separă structura mentală a elitei de la începutul secolului XVIII de mentalitatea primilor ani ai secolului următor, pot fi constatate atitudini semnificative și un utilaj mental în măsură să colaboreze la definirea lumii moderne în termeni naționali" [18]. Este o concluzie potrivită pentru sensul tuturor transformărilor parcurse de români în secolul XVIII. Ele au influențat în mod corespunzător gîndirea și sensibilitatea oamenilor, le-au imprimat o mai puternică forță de coeziune spirituală, transformată în acțiune socială și politică, apropiind energiile în marele proces al construcției identității naționale moderne.

LUMEA FORMELOR ȘI A CULORII

CLIMĂ ȘI NATURĂ

Încercarea lui Montesquieu de a privi realitatea umană prin prisma climei și-a redobîndit interesul grație cercetărilor mai noi, care i-au putut stabili locul în rîndul fenomenelor ce au marcat evoluția; un loc pe care Emmanuel Le Roy Ladurie îl socotea „nici primul, nici ultimul", respingînd tentativa unui determinism naiv, fără a ignora în același timp importanța unui asemenea factor, îndeosebi în societățile tradiționale, în care fluctuațiile meteorologice au influențat atît de puternic evoluția economiei agricole [1].

Dar nu numai evoluția economiei. Între climă și sensibilitate a existat mereu o relație intimă, relevată adesea de creația folclorică sau literară, o relație care continuă să-și aștepte explicațiile. În orice caz, noua istorie a știut să încorporeze această dimensiune în arsenalul ei, interesîndu-se mai mult de istoria climei, sau, pur și simplu, reconstituind trecutul în raport de coordonatele ei, așa cum a făcut-o și Pierre Chaunu în *Civilizația Europei în secolul Luminilor*. „Apreciem la justa sa valoare marele val al mutației spațiale din secolul XVIII — scria el — dacă ținem seama de refluxul general al izotermilor către sud" [2].

Oricum, în „mica eră glaciară", cuprinsă între 1540/1550 și 1840/1850, secolul XVIII pare să fi

constituit un răstimp mai favorizat prin iernile sale dulci și verile răcoroase [3]. Spațiul românesc se înscrie în același areal climateric. A rememora cîteva ipostaze din însușirile sale nu este lipsit de interes, fie și numai pentru a desluși tabloul epocii din perspectiva luminii și a întunericului, a căldurii și a frigului, de la zi la noapte, de la un sezon la altul sau de la an la an.

În acest ciclu etern al naturii, iarna nu era anotimpul cel mai ademenitor; cel puțin în ipostaza în care o cunoștea Alexandre Maurice d'Hauterive, surprins de faptul că locuitorii puteau să reziste la gerul cumplit: „Pe cînd pămîntul este acoperit cu zăpadă și un frig tot așa de aspru ca cel de la Moscova oprește cursul apelor, mai bine de două mii de moldoveni dorm afară, lîngă un foc de trestie sau chiar fără foc și nici turmele lor, care rîcîie pămîntul ca să pască cîteva fire de iarbă uscată de îngheț, nu sunt mai puțin răbdătoare decît dînșii la asprimile iernii“[4]. După William Wilkinson, alt observator atent al realităților românești, iarna cea mai aspră începea o dată cu luna decembrie și ținea pînă la mijlocul lui februarie. În acest timp, Dunărea și toate rîurile ce se vărsau în ea înghețau, gheața fiind „așa de groasă, încît chiar artileria grea poate trece pe ea“ [5].

Așa erau iernile foarte aspre pe care autorii cronicilor le considerau excepții de la cursul obișnuit al vremii. O asemenea iarnă „foarte aspră și lungă“, a început în octombrie 1739 și a ținut pînă în aprilie, anul următor, avînd drept consecințe înghețul viilor, moartea vitelor etc. Prelungindu-se pînă în aprilie, iarna a împiedicat și însămînțările de primăvară, ceea ce a adus noi daune populației [6].

Abaterile de la clima obișnuită se recunosc în expresii ca aceea folosită de autorul *Letopisețului Țării Moldovei*: „Cădzusă și o iarnă atunce, cari de multă vreme *nu ține minte oamenii iarnă ca aceasta* (subl. n.), căci agiunsă și carul de fîn 30 de lei și nu să găsă și discopere casă de da la cai“ [7]. Tocmai în aceste împrejurări, Grigore Ghica fusese mutat de la tronul Moldovei la

acela al Țării Românești, încît „cu mare greutate, au mers Grigorii-voevoda de la un scaun pînă la altul"; ninsoarea a ținut și atunci pînă la sfîrșitul lui martie și — scrie cronica — „au perit multe vite a lăcuitorilor" [8].

Altă iarnă grea de neuitat a fost cea din perioada 1749—1750, cînd a înghețat Dunărea [9] sau, mai tîrziu, în vremea domniei lui Constantin Hangerli, cînd, după o mențiune a lui Dionisie Eclesiarhul, a fost „iarnă grea și zăpadă mare" [10]. Iarna grea din 1783—1784 era consemnată și de autorul unei însemnări manuscrise, cu dorința „să să știe de cînd a căzut iarna cea mare cu trii viscole". Zăpada a ajuns atunci pînă la streșinile caselor — arăta el — „di nu putea ieși oamini den casă [...] cari oamini, cîte de 50—60 de ani de bătrîni, n-au fost apucat iarnă ca aciasta" [11].

Și iernile prea ușoare erau o excepție de la cursul normal al vremii, cum s-a întîmplat în timpul lui Mihai Racoviță (1717), cînd „aproape că n-a căzut zăpadă — consemna *Cronica Ghiculeștilor* — așa că oamenii nu au avut nevoie de lemne multe. Și, deoarece, din pricina ploilor, n-a lipsit verdeața din păduri și din cîmpii, oamenii săpau pămîntul din munți și văi și scoteau rădăcini și buruieni cu care se hrăneau" [12].

O iarnă cu totul deosebită s-a semnalat și în 1778, cînd — aflăm din altă însemnare manuscrisă — „vremea a fost atît de caldă, de îmblai pă la Bobotează cu cămașa" [13]. Iarna s-a dovedit blîndă și în 1818: „ci au fost cald pînă la postul mare și au fost puțin umățel, dar n-au ținut nici o zi" [14].

Primăvara era așteptată cu nerăbdare. Cu această dorință, străbătea pămîntul românesc contele d'Hauterive, dezolat de rigorile iernii și sensibil la frumusețea locurilor pe care le descoperea în drumul de la Tecuci spre Bîrlad: „Jos, în vale, curge un pîrîu, străjuit de un versant impunător, încoronat de păduri, o nesfîrșită zonă de pășune se întinde din vîrf pînă la poale, către rîu: el șerpuiește în jurul unui șirag de boscheți, pe care-i înlănțuie și-i desface. Copacii de pe cele

două maluri își împreunează pe alocuri ramurele, formînd arcade splendide. Aceste păduri au început deja să fie populate de păsări care presimt de departe primăvara, florile, frunzele și fructele ce vor acoperi arbuștii, perii, cireșii, trandafirii sălbatici. Ce frumos trebuie să fie anotimpul dorit în acest splendid peisaj!“ [15]

Cînd razele soarelui străluceau mai puternic peste întinderile albe, topindu-le în numeroase pîrîiașe, apăreau și primele semne ale anotimpului atît de așteptat, ce începea noul ciclu al vieții o dată cu muncile de sezon. Nu dispunem de suficiente mărturii pentru a măsura și întreaga semnificație afectivă, altfel decît am fi tentați s-o facem, gîndind la reacțiile etern umane în fața primăverii. Ceea ce răzbate pe alocuri în cronici se referă tot la excepțiile de la cursul firesc al vremii. Așa s-a întîmplat la începutul domniei lui Matei Ghica în Moldova (1753), cînd, în timpul unei „primăveri neîncetate“, au avut loc „ploi vijelioase și ruperi de nori și trăsnete“ și, „revărsîndu-se rîurile mari, au pricinuit mari stricăciuni semănăturilor țării“ [16].

O dată cu vara, natura își recăpăta întreaga splendoare. Nu și atunci cînd se făceau simțite din nou capriciile vremii, cum s-a petrecut în vremea domniei lui Mihai Racoviță, cînd a fost o secetă atît de cumplită, încît săracii „mîncau rădăcini de papură și umblau pe drumuri cerșind pîine ca să nu moară“ [17]. În altă vară, în schimb, în timpul aceluiași domn, au fost ploi prea abundente, producînd inundații păgubitoare pentru agricultură, încît „numai grîu, fîn și orz s-au făcut, puțină miere iar prune deloc [...], semne prevestitoare de nenorocirea ce avea să se abată asupra acestei țări“ [18].

Cronicarul exprima aici o mentalitate tradițională, sensibilă la mesajul naturii, preocupată să-i decodifice semnele și întreținînd pe această cale dialogul strîns cu ea, dialog ce poate sugera și dimensiunea impactului afectiv al climei.

În suita firească a anotimpurilor, toamna părea anotimpul preferat. Cel puțin, după impresia lui

Wilkinson, convins că „din septembrie pînă la sfîrșitul lui noiembrie sunt cele mai frumoase zile“[19]. Ne îndoim de valabilitatea generală a observației, cînd știm ce loc însemnat au avut excepțiile în evoluția climei. La 23 septembrie 1784, spre exemplu, ploile au fost urmate de ninsoare, afectînd strîngerea recoltei, fapt care — nota un contemporan — „nu țin minte să fi mai fost altă dată la aciastă vreme“[20].

În scurgerea obișnuită a vremii, n-au lipsit și alte „abateri“, socotite adevărate „ciudățenii“ naturale. Consemnarea lor lapidară pe filele unor cărți arată de la sine efectul pe care l-au avut asupra contemporanilor. Fără intenția unei „inventarieri“, cîteva exemple sugerează varietatea împrejurărilor de moment ce au marcat și viața afectivă în epocă:

Iulie 1774. Cerul era senin, cînd a apărut un nor luminos, „din care a început a tuna, apoi, deodată, trăsnind, a căzut ca ploaie multe pietre ca pe o verstă de loc, negricioasă ca noroiul cel gros“ [21].

9 martie 1797. „Au fost fortună mari [...] foarte cumplită, cît n-au mai rămas oi și ciobanii au murit“ [22].

18 iunie 1797. Noaptea, ploaie cu pietre „cu bucăți mari ca un ou de hulub“ [23].

2 iunie 1821, la două noaptea. Furtună mare, „cu piatră multă, una era ca aluna, alta ca nuca, alta cît oul, întru care a surpat și case din temelie [...] și furtună amestecată și cu cutremur foarte mare, viile le-au prăpădit, pomii i-au scos din rădăcină“ [24].

Cronica observațiilor asemănătoare este mult mai bogată și numai prin analiza ei pe cît posibil integrală s-ar putea desluși un tablou al felului în care clima a participat la ambianța psihologică a secolului. Pînă unde poate merge interpretarea relației intime dintre climă și viața afectivă este o altă problemă, mai greu rezolvabilă pentru moment. Sub impresia teoriei lui Montesquieu, n-au lipsit în epocă aprecieri categorice, precum aceea a lui d'Hauterive, care era convins că „moli-

ciunea" moldovenilor se datora climei deosebite de pe aceste meleaguri [25]. Desigur, nu se avea în vedere doar clima secolului XVIII, ci efectul ei de mai lungă durată asupra vieţii.

Este ceea ce se poate spune şi despre natură, cadrul esenţial al vieţii din toate timpurile. Şi pe seama ei s-au elaborat numeroase teorii, ce arătau locul datului geografic şi natural în evoluţia economiilor sau în modelarea psihologiilor colective. Este suficient să amintim concepţiile lui Spengler sau ale lui Frobenius despre „sentimentul spaţiului", ca generator de stil şi de cultură, concepţii potrivit cărora „sufletul unei *anume* culturi este fatalmente şi irevocabil legat de un *anume* peisaj". În acelaşi spirit, şi-a elaborat Lucian Blaga teoria „spaţiului mioritic" ca viziune spaţială specifică, luînd forma determinată a infinitului absolut [26].

Privite dintr-un atare unghi, relieful şi peisajul din secolul XVIII sînt acelea dintotdeauna, făcînd superfluă tentativa de a evoca înfăţişarea pămîntului românesc pentru nevoile analizei prezente sau de a medita la implicaţiile ei directe asupra sensibilităţii. Totuşi, nu am putea evoca lumea formelor şi a culorii din veacul XVIII ignorînd tocmai fundalul pe care ea s-a proiectat. Cîteva impresii venite din epoca respectivă se dovedesc utile pentru a sugera un asemenea decor. Ele nu provin în general de la locuitorii statornici ai ţărilor române. Înfrăţiţi de veacuri cu pămîntul şi natura, ei le-au socotit pe acestea repere fireşti ale existenţei, componente intrinseci ale cadrului de viaţă. Călătorii străini au avut putinţa să privească „din afara" acestei relaţii, şi, în plus, din perspectiva posibilităţii lor de a compara realităţile româneşti cu alte locuri văzute de ei în lume.

„Am străbătut toate regiunile Europei — avea să scrie J. L. Carra —, dar n-am aflat nici un alt ţinut în care împărţirea cîmpiilor, a dealurilor şi a munţilor să fie atît de prielnică agriculturii şi atît de fermecătoare ca perspectivă, cum este în Moldova şi în Ţara Românească. Natura poate fi

mai măreață și mai maiestoasă în Elveția, dar aici ea este mai blîndă și mai plăcută, dacă mi se îngăduie o asemenea expresie"[27].

În termeni aproape identici, avea să scrie și prințul de Ligne, care s-a aflat scurt timp în mijlocul românilor: „Cît de nespus de frumoasă le este țara! Atît de minunat de frumoasă, încît întreaga Europă s-ar împotrivi dacă s-ar încumeta cineva s-o cucerească!"[28]

Cum arătau locurile ce produceau atîta încîntare?

Mergînd de la Bîrlad spre Vaslui, abatele Boscovici descria „minunatele peisaje, alternînd cu codri: pretutindeni, numai iarbă și flori"[29]. Thomas Thornton încerca să redea peisajul „măreț și romantic", amintind „șuvoaie, pajiști înflorite, pășuni păscute de turme", toate contopite într-un „mănunchi de frumuseți, care — scria el — ne-au fermecat privirile odinioară"[30]. Dr. Adam Neale ne lăsa altă imagine memorabilă a naturii pe care o întîlnea, convins că n-avea să uite niciodată „priveliștile minunate ale nesfîrșitei varietăți de peisaje ale acestei țări: de la muntele ascunzîndu-și capul în nori, cu tot cuprinsul țării acoperit cu un strat gros de pămînt vegetal și, pretutindeni, împodobită cu o pădure de arbori bogați și măreți sau cu o pajiște verde, atît de bogată și strălucitoare"[31]. Același verde „atît de plăcut la vedere" era remarcat de Caronnini[32] care, ca și contele d'Hauterive, se entuziasma în fața „arborilor magnifici"[33].

Mărturiile nu se opresc aici, îmbogățind imaginea unui peisaj variat și frumos, ce a constituit fundalul vieții pe aceste meleaguri și, mai mult, a participat în felul său la istorie.

FIZIONOMIA UNEI AȘEZĂRI UMANE

În tabloul divers al naturii, colorat de codri, pajiști și lunci, de munți, dealuri și cîmpii, se vedeau și liniile șerpuitoare ale drumurilor pe

care gonea adesea trăsura unui călător, grăbit să ajungă înainte de căderea întunericului la adăpostul vreunui sat sau oraș. Distanțele între asemenea așezări se dovedeau mari și vizitiii trebuiau să mîne cu iuțeală, ceea ce l-a speriat pe doctorul englez William McMichael, membru al Societății Regale, care străbătea pămîntul românesc în 1817—1818. „Una din slugile noastre — avea să noteze el — mai fusese în Moldova și ne spunea de iuțeala cu care mînă surugiii localnici, cu cuvinte care ne făceau să ne uităm îngroziți la starea nenorocitelor noastre brișto [...]; ne rugarăm acuma, pe atît de serios, pe cît de fără folos ca surugiul [...] să meargă încetinel [...], însă în zădar, căci surugiul nostru (un neobișnuit de frumos flăcău, cu basmaua înfășurată în jurul capului, ca o cealma) se înduplecă abia să se învoiască la micul galop“[34].

După emoțiile unui asemenea drum, călătorul ajungea la Iași, vădit impresionat de spectacolul înserării: „Un apus de soare strălucit făcea amurgul foarte frumos și intrarăm în capitală o dată cu întunericul, trecînd printr-o stradă lungă, alcătuită din încăpătoare case de cărămidă zidite la intrarea de nord a orașului“[35].

Să-l urmăm în continuare pe oaspetele englez, ale cărui impresii ne ajută să descoperim fizionomia unui oraș care, ca și Bucureștiul, se dovedea a fi unul dintre cele mai însemnate așezări urbane ale românilor din secolul XVIII, chiar dacă unii contemporani, precum Raicevich, continuau să le considere „mai degrabă niște sate mai mari decît orașe“[36]. Asemenea tuturor tîrgurilor și orașelor de la sud și est de Carpați, Iașul era departe de a oferi o priveliște prea omogenă sub raportul clădirilor din alcătuirea sa. Înfățișarea în sine purta stigmatul unei istorii ce a făcut ca alături de mărturiile epocii lui Ștefan cel Mare și ale domniei lui Vasile Lupu să apară în grabă noi străzi, case și biserici în puținii ani de răgaz pe care i-a cunoscut secolul XVIII. Ele și-au făcut apariția o dată cu dezvoltarea economică și comercială, urmînd ordinea intere-

selor imediate ale vieții ce lăsau pe un plan secund preocuparea pentru armonia formelor. Noile artere ale orașului s-au desfășurat în voia hazardului, acolo unde au găsit locul convenabil, ocolind vechile proprietăți, lipind dughenile negustorești de siluetele impunătoare ale vechilor ctitorii. Imaginea Iașului, ca oraș al contrastelor, era adesea sesizată de cei care s-au plimbat pe ulițele sale. Contrast de stiluri și, nu mai puțin, de bogăție, ce lăsa impresia unui amestec de colibe joase, acoperite cu șindrilă și de case încăpătoare, din cărămidă, înălbite cu var. Acesta era orașul pe care l-a descoperit călătorul englez într-o dimineață de iarnă, deșteptat de ritmul de toacă și de glasul puternic al clopotelor.

Desigur, viața urbei pulsa mai puternic în preajma Curții domnești, reconstruită în 1804, unde se găsea piața principală (bazarul) și unde începea Ulița Mare, flancată de clădirea Trei Ierarhilor și de Mitropolie. La anumite ore, glasul clopotelor măsura scurgerea timpului, ca și ceasul de la poarta cea mare a Curții domnești ce bătea orele „să se audă în tot orașul"[37]. Ulița Mare era totodată axul ce încerca ordonarea spațiului. De aici se desfăceau alte artere însemnate, pavate ca și aceasta (pe la sfîrșitul secolului) cu scînduri netede de lemn, sprijinite pe bîrne. Erau străzi înguste cu magazine instalate în clădiri joase, acoperite cu șindrilă, cu obloane de lemn la ferestre, obloane ridicate în timpul zilei pentru a expune privirii cumpărătorilor mărfuri dintre cele mai variate: miere, smirnă, piper, semințe, stafide, portocale alături de bolovani mari de sare, crapi, moruni și alte feluri de pești, măsline, halva etc.

În alte ulițe, se înghesuiau atelierele celor mai felurite meșteșuguri, după numele acelora care le practicau: cizmari pe ulița cu același nume din mahalaua Bărboi, olari (în Ulița Hagioaiei — importantă arteră comercială), lăcătuși, tinichigii, căldărari, argintari, aurari, giuvaergii, lemnari, pietrari, blănari, făclieri, lumînărari, ceasornicari etc. Nu lipseau din acest dicționar al înde-

letnicirilor cofetarii și cafegiii. În Iași, se afla și o cahvigerie domnească, iar, la mijlocul veacului, o berărie, ținută de doi meșteri din Transilvania, pentru ca, în a doua jumătate a secolului, Herlet gerahul să deschisă o berărie în Muntenimea de Sus. Apa continua să fie și ea o „marfă" căutată, ce se vindea pînă și în cîrciumi ca la acel Grigoraș Năfrămuță care aducea „apa de Strungă cîte 2 ori pe săptămînă"[38].

Răspunzînd aceleiași nevoi, cîțiva domni au îmbogățit peisajul orașului cu cișmele frumos împodobite. Cine se apropia însetat de apa ce țîșnea din „haznaua" din dreapta intrării de la Mănăstirea Sf. Spiridon putea să citească — dacă știa greaca — în amintirea ctitorului aceste rînduri care azi ne fac să zîmbim: „Acei cărora le este sete se mulțumesc văzînd această cișmea cu două țevi, din care curge apa ca și din cei doi ochi ai unui iubit și vor pomeni că Grigore bey a făcut fericit orașul Iași, aducîndu-i această apă dulce ca mierea"[39].

Viața orașului avea și alte trebuințe pe care le aminteau siluetele țărigrădene ale feredeielor, cum erau numite băile cu aburi frecventate și de familia domnitoare (chiar în incinta Curții domnești), de boieri care se întîlneau la feredeul de pe Ulița Ciubotărească, reparată în 1729, sau de înalți demnitari turci, în vizită la Iași, care-și aveau propriul feredeu în Beilic. Alți călători puteau să găsească hanurile trebuincioase popasului (ca lîngă Trei Ierarhi), hanuri ce aveau beciuri, grajduri, prăvălii, ateliere și magazii la parter și camere de locuit la primul etaj.

În peisajul destul de pestriț al formelor se profilau și cîteva edificii ale culturii, precum noul local al școlii domnești, ridicat în 1762 lîngă Mitropolie, de unde porneau luminile învățăturii în rîndurile studioșilor dintr-o întinsă arie sud-est europeană; alte lumini răzbăteau — prin intermediul cărții tipărite — și din tipografia construită în 1743 de Duca Sotiriovici tesalianul, lîngă aceeași Mitropolie. Ar fi hazardat să sperăm că am putea oferi o imagine edificatoare a Iașu-

lui din secolul XVIII, fără a-l străbate pas cu pas de la Cetățuia și Frumoasa pînă la Palatul domnesc din „dricul" orașului și de aici pînă în Copou, unde Matei Ghica ridicase „un foișor desfătător și măreț [...] pentru a se recreea și a se odihni"[40].

Imaginea în cauză nu a rămas neschimbată de la începutul veacului pînă la sfîrșitul său. Războaiele și ocupațiile străine au adus numeroase distrugeri; molimele, incendiile au semănat deruta generală, paralizînd viața de zi cu zi, după cum în zilele de sărbătoare orașul a îmbrăcat veșminte festive. Mai ales cu ocazia marilor sărbători ale Porții[41], orașul se îmbrăca la „toate porțile și dughenele cu fel de fel de podoabe și cu mari lumini de candile pe toate ulițele și cu metarhaneli și cu tot feliul de zicături" în vreme ce porțile Curții domnești erau împodobite „cu oglinzi cu șic galbăn, cu fel de fel de verdeți, cu candile și altele"[42].

Înfățișarea orașului purta și pecetea pe care i-o lăsau podoabele anotimpurilor sau ceasurile zilei, de la forfota dimineții la liniștea deplină în care se cufunda noaptea. Atunci se aprindeau felinarele pe la porțile unor case, răspîndind o lumină „lugubră, șovăielnică, gata să-și dea sufletul", ca și în Bucureștiul pe care îl descria Anton Maria Del Chiaro, la începutul veacului. Cînd felinarele lipseau, prietena trecătorului întîrziat în noapte era doar luna, proiectînd siluetele clădirilor în lumina ei stranie pe care o surprindea atît de plastic tot călătorul amintit: „Dar, dacă se înalță pe cer luna, luminoasă și curată, veți vedea deodată acoperișele de tablă albă și roșie, strălucind ca argintul și aruncînd scîntei și fulgere; case cu o arhitectură stranie și măreață, înconjurăte cu o curte mare și o grădină parfumată, cu îmbătătoare miresme își aștern umbra de stăpîne ocrotitoare peste sărmanele cocioabe unde slugile își văd de treabă"[43].

În timp ce orașul dormea, straja de noapte făcea rondul pe ulițe și în mahalale pînă cînd în orizont se despicau zorile unei zile noi.

În societatea românească din secolul XVIII, orașul nu dobîndise întîietatea sau măcar o pondere apreciabilă, ca în spațiul transilvănean, unde dezvoltarea sa dispunea de mai multă siguranță. Exceptînd capitalele celor două Principate, așezările urbane mai închegate erau tîrgurile. Cîteva dintre acestea au ajuns cu vremea la rangul de oraș (Ploiești, Craiova, Galați, Botoșani), în vreme ce altele au decăzut la condiția de sat (Tîrgul de Floci, Cotnari ș.a.) — așezarea umană cea mai frecventă în spațiul românesc din secolul XVIII.

Înfățișarea satului era departe de a-i ispiti pe oaspeții străini, precum McMichael care sesiza — din fuga caleștii — o asemenea așezare lîngă Bîrlad, numărînd de la distanță aproape 50 de bordeie de lut cu acoperișuri joase[44].

Privind de afară și, cu atît mai mult, de la distanță, ochiul călătorului nu putea bănui cealaltă lume, ascunsă privirii sale de zidurile clădirilor. Ea merită, deopotrivă, să fie cunoscută pentru a întregi pe cît posibil reperele cadrului de viață de odinioară.

DE LA PALAT LA COLIBĂ

Întreaga viață se desfășoară cel mai adesea în ambianța unei locuințe. Săracă sau bogată, ea e adăpostul momentelor cruciale ale oricărei existențe de la naștere pînă la moarte, de dimineața și pînă seara. Sensibilitatea acelora care au trăit între pereții ei i-au resimțit inevitabil influența, după cum dimensiunile, arhitectura, aranjamentul au reflectat, la rîndul lor, gustul și preferințele locuitorilor de odinioară.

Din păcate, din clădirile de altădată prea puține au subzistat pînă astăzi pentru a ne îngădui refacerea integrală a imaginii lor. Cu cît se știe, putem totuși îndrăzni să deschidem pentru o clipă ușile cîtorva locuințe, convinși că o dată cu ele deschidem și porțile către sufletele acelora ce viețuiau aici.

Între atîtea edificii, parte moștenite din alte vremuri, parte refăcute sau chiar construite în întregime în secolul XVIII, palatul este, de departe, cel mai important, dominînd relieful urbanistic al formelor de arhitectură. El nu este însă o prezență prea obișnuită în spațiul românesc, exceptînd Transilvania, unde, alături de construcțiile ridicate în perioada precedentă, se înălțau în veacul XVIII noi siluete impunătoare. Între acestea, se distingeau palatul guvernatorului Transilvaniei, Samuel von Bruckenthal (ridicat la Sibiu în 1778—1785) sau palatele conților Bánffy (Cluj, 1774—1785) și Teleki (Tîrgu Mureș, 1790—1795), etalînd măreția barocului.

În Principate, palatul rămînea cu deosebire privilegiul domnilor. El nu poate fi socotit o creație a epocii de care ne ocupăm. Pînă la sfîrșitul veacului XVIII, domnitorii au preferat să locuiască în palatele construite de predecesorii lor, adaptîndu-le sau cel mult renovîndu-le după fiecare incendiu ce le mistuia în flăcări. Răstimpul prea scurt al domniei, amenințată și aceasta de imprevizibilul sfîrșit nu era de natură să stimuleze prea mult inițiativele. Cum se înfățișau în aceste condiții reședințele lor?

Exteriorul nu purta însemnele deosebite ale măreției decît în comparație cu celelalte construcții ce le înconjurau. O distincție aparte aveau palatele de la Potlogi și Mogoșoaia, amplasate departe de zbuciumul cotidian al capitalei, în ambianța liniștită a naturii. Asemenea moșteniri ale domniei lui Constantin Brâncoveanu erau rare în peisajul formelor din aglomerările urbane. Doar Curtea domnească din București, extinsă în timpul aceluiași domn, își etala dimensiunile și bunul gust, apreciate și de un călător la începutul veacului, căruia palatul i se părea „frumos, încăpător, zidit din piatră și pitoresc acoperit"[45].

Mai ascunsă privirilor celor de rînd era vechea Curte domnească din Iași, apărată de un zid de piatră, prevăzut cu metereze și turnuri de flancare.

Pe cît se dovedea de sobru exteriorul acestor palate, pe atît era de viu colorat interiorul. Pereții, pictați în culori contrastante (roșu și albastru de cobalt cu contururi negre sau verzui —închis pe fonduri aurii) înfățișau scene istorice sau religioase (ca la Mogoșoaia) ori motive animaliere și florale folosite mai ales în decorarea bolților și plafoanelor[46]. Alteori, pereții erau îmbrăcați cu lambriuri de lemn colorate, după moda renașterii occidentale sau cu tapiserii orientale și covoare dintre cele mai luxoase. Un efect deosebit trebuie să fi avut faianța de Iznik în tonuri de albastru de cobalt pe fond alb, folosită după modelul seraiurilor musulmane și în decorarea interioarelor Curții domnești din Iași, încă din secolul XVII[47].

Mobilierul, podoabele și, nu în ultimul rînd, vestimentația întrețineau același decor cromatic. Să privim încăperea rezervată celor mai însemnate festivități, acolo unde fiecare domn își începea și își sfîrșea opera de guvernare: sala mare a Divanului. Aici se adunau dregătorii mari și cei mici (circa 40) în jurul tronului aurit, ridicat pe un podium. Tronul se asemăna, probabil, cu acela rezervat domnului în biserici: bogat în sculpturi, încărcat cu ornamente colorate și aurite, capitonat în catifea și avînd deasupra un baldachin[48].

Albumul lui Robert Ainslie ne sugerează sobrietatea și distincția unei asemenea săli în noul edificiu al Curții, ridicat cu resurse mai modeste de către Alexandru Ipsilanti, în 1775. În registrul superior al pereților, în spatele tronului, cîteva ferestre în formă rotundă dădeau interiorului senzația de spațiu și concentrau lumina. Alte ferestre, flancate de draperii, la nivelul obișnuit al încăperii, asigurau priveliștea către exterior. Domnul, instalat pe o sofa orientală, se întreținea cu solii străini, îmbrăcați în veșminte europene și așezați alături, pe scaune. În fața lor stăteau în picioare boierii țării, înveșmîntați în straiele colorate ale Orientului și purtînd însemnele demnității.

Discuția cu solii în prezența întregului sfat era adesea precedată de o întreținere în cerc mai restrîns, numai în prezența domnului. În acest scop, domnii de la Iași își conduceau oaspeții într-o odaie boltită, cu zidurile îmbrăcate cu pătrate albastre în formă de teracotă. Pe jos era întins un covor. Pe o masă se depuneau obișnuitele dulcețuri, sticla cu rachiu sau mied, pahare de sticlă cu ornamente colorate. Domnul, așezat turcește pe un divan într-un colț al încăperii, se întreținea cu înaltul oaspete despre ultimele urzeli ce se mai țeseau în seraiurile musulmane sau despre veștile din Europa.

Existau și alte încăperi destinate trebuințelor vieții de stat. Una dintre cele mai însemnate era spătăria, rezervată întrunirilor mai restrînse, la care luau parte numai „stîlpii țării", respectiv cei șapte boieri de prim rang, așezați în jurul unei mese mari din mijlocul încăperii. Alături, pe o masă mai mică, se aflau însemnele puterii domnești: buzduganul, spada și sceptrul. În împrejurări speciale, încăperea căpăta și destinația de sufragerie, masa fiind acoperită în acest caz cu broderii luxoase. Poate la o asemenea masă a stat și Lady Craven, remarcînd, plăcut impresionată, cele patru sfeșnice de alabastru împodobite cu flori de rubin și smarald și recuzita englezească a veselei: cuțite, furculițe, solnițe, servicii de oțet și untdelemn[49]. Unele piese puteau fi din aur curat, din argint sau din sidef (talere, linguri, pocale), împodobite cu „lucrătură nemțească" de meșterii din Brașov și Sibiu sau din diferite centre europene[50].

Într-un asemenea palat, domnul și doamna își aveau apartamente proprii, comunicînd între ele. Din alcătuirea lor nu lipseau sobele mari, în stil gotic, policrome, după cum nu lipseau covoarele bogate, mobilierul luxos, obiectele decorative sau de trebuință curentă, toate puse în acord cu ambianța încăperilor.

Apartamentul domnului de la Iași făcea o bună impresie acelora care au avut prilejul să-l cunoască. Alături de dormitor, se afla o încăpere

destinată arhivei și treburilor de stat, dar și lecturii ce adeseori îi absorbea pe unii domni pînă noaptea tîrziu.

Mai ferit de vizitatori era apartamentul doamnei, păzit la intrare de un vornic și 25 de lăncieri. Accesul era permis aici doar femeilor. Lady Craven care a avut ocazia să viziteze un asemenea apartament ne-a lăsat, la sfîrșit de veac, cîteva impresii despre imaginea vieții din interior. Doamna ședea turcește pe sofa, înconjurată de soțiile boierilor, majoritatea în costume „grecești" — după cum observa ea — cu turbane pe cap, între care se găsea și o tînără în „costum național", fata marelui boier Dudescu.

Într-o altă încăpere, din același apartament, se afla sufrageria, unde lua masa și domnul, în cercul intim al familiei. Nu lipseau, de asemenea, dormitorul, baia, care, la curtea de la Iași, era toată din marmură, o capelă și alte încăperi pentru copii sau pentru oaspeți. Apartamentul doamnei lui Dimitrie Cantemir se dovedea suficient de încăpător pentru a putea găzdui și pe împărăteasa Rusiei, în timp ce domnul oferise aceeași ospitalitate, în apartamentul său, lui Petru cel Mare.

Nu avem, din păcate, posibilitatea, în lipsa mărturiilor, să intrăm în alte încăperi, în cele rezervate (la parter îndeosebi) slujbașilor, în pivnițe, în bucătărie sau în celelalte dependințe. Totuși, după ce am străbătut labirinturile interioare de camere și coridoare, putem să mai facem un scurt popas în loggia sau în foișor. Din acest loc, la Mogoșoaia, spre exemplu, am putea admira parcul și lacul în care se proiecta silueta zveltă a palatului. Ce senzație oferea oare o asemenea priveliște domnitorului care se oprea pentru o clipă în acest loc? În mijlocul frămîntărilor de zi cu zi în care l-au adus marile ambiții, el simțea, probabil, liniștea și armonia naturii, odihnindu-și privirea și sufletul. De aceea, apelul la natură ca mijloc de reconfort avea să se resimtă tot mai mult și în arhitectura veacului.

Pînă atunci, să ne îndreptăm spre celelalte construcţii, obişnuite în epocă: reşedinţele boiereşti, adesea prea mici pentru a fi numite palate şi prea mari şi bogate pentru a fi socotite simple case. Arhitectura lor cunoştea o varietate de forme din cîmpie pînă la munte, de la sate la oraşe, de la un deceniu la altul în raport şi de starea, ambiţiile şi preferinţele proprietarilor, de meşterii folosiţi şi de gustul lor artistic.

Între clădirile veacului XVIII din ţara noastră, multe datau din secolul precedent, precum cele de la Băjeşti, Măgureni, Fierăşti sau casa Goleştilor, căreia i s-au adăugat ziduri de apărare şi un foişor de strajă deasupra porţii. Tendinţa de fortificare a locuinţelor vechi şi noi era una din însuşirile specifice arhitecturii veacului, răspunzînd nevoii de apărare împotriva atacurilor crescînde ale haiducilor sau ale corpurilor rebele de ieniceri care treceau Dunărea pentru a jefui. Fortificaţiile în cauză nu au apărut totuşi la casele marii boiermi, mai ferite, în general, de primejdii, fie datorită pazei numeroase de care dispunea, fie prin posibilitatea de a se adăposti repede, împreună cu averile, peste munţi, în Transilvania. În schimb, boierimea mică şi mijlocie era nevoită să-şi întărească locuinţele, ceea ce a dus la apariţia culelor. O asemenea clădire, în formă cubică, se ridicase la Curtişoara pe la 1700, avînd ziduri groase de aproape un metru din cărămidă şi două etaje. Acoperişul înalt, în patru ape, nu îngăduia depunerea zăpezii pe vreme de iarnă, iar, în timpul zilelor fierbinţi de vară, streaşina mult în afară punea încăperile la adăpostul umbrei sale. La parter se aflau două încăperi pardosite cu piatră, cu grinzi de stejar, servind ca bucătărie şi, respectiv, cămară. Primul etaj avea de regulă o încăpere în plus, camerele fiind prevăzute cu fereste mari şi sobe de zid. La ultimul etaj erau alte două încăperi precum şi cerdacul deschis pe toată faţa de sud[51]. După acelaşi prototip, mult simplificat, boierul Crăsnaru îşi construise cula din Groşerea, pe la 1750, ca şi Barbu Poienaru care-şi ridica la 1789 cula

din Almaj. Siluetele unor astfel de construcții se profilau în părțile Olteniei și în restul Munteniei.

Cine străbătea spațiul românesc în secolul XVIII putea să întîlnească și alte forme de arhitectură, de la casele simple în stil tradițional, la cele supuse influențelor străine: levantină (îndeosebi în București) sau occidentală, exercitată direct în cazul Transilvaniei și indirect — prin filieră orientală — în Moldava și Țara Românească. Peisajul formelor arhitectonice s-a diversificat mai mult spre sfîrșitul secolului XVIII, cînd multe din vechile clădiri s-au renovat iar altele au fost construite din temelie, în consens cu noile influențe.

În această varietate de forme, să ne imaginăm o clipă locuința cea mai obișnuită, pe tot cuprinsul țării, specifică îndeosebi negustorilor, slujitorilor de curte, dar și populației de condiție socială modestă. Ea avea patru încăperi spațioase (de cîte 5 × 5 sau 5 × 6 m) dispuse simetric de o parte și de alta a tindei. Dedesubt, se afla pivnița în care se păstrau poloboacele cu vin și horincă. Acoperișul era, de regulă, din șindrilă. Pe fațada principală dinspre curte străjuia un foișor pătrat sau un pridvor, prelungit adesea și pe celelalte două laturi, fiind împodobit cu grinzi lucrate în lemn. În această privință, între casa de la Iași a boierului Ioniță Canta și casa din Brașov a starostelui Mărgărint, ambele de prin 1777—1778, nu era o deosebire prea mare[52]. Printr-o poartă, adesea cu boltă, se intra mai întîi în curte, iar de aici, mai departe, în casă. Ușa locuinței lui Ioniță Canta era întărită cu „heri de broască" ; a brașoveanului, în schimb, era făcută de meșteri nemți „cu broască de Beci".

Spre sfîrșitul veacului XVIII, clădirile marii boierimi au cunoscut o veritabilă „revoluție arhitectonică", devenind mai impozante. Multe din ele se înălțau cu un etaj, făcînd ca între acesta și parter să apară scările interioare. Suprafața fațadelor se îmbogățea cu elemente curbe, corespunzînd saloanelor cu rotondă din interior iar intrarea se deschidea — în Moldova îndeosebi —

cu boltă pentru trăsuri[53]. Saloanele înlocuiau sacnasiul oriental ce servea ca încăpere principală, porticul clasic lua locul foișorului, etajele primeau balcoane în stil doric sau terase în dreptul saloanelor[54]. Neoclasicismul tindea astfel să îmbogățească tot mai mult locuințele boierimii, transformîndu-le în mici palate destinate noilor nevoi de fast și opulență. Era cazul lui Rosetti Roznovanu „căruia îi plăcea — cum își amintea un memoralist — să ție casă mare și să desfășoare un lux deosebit“[55]. Veniturile și cheltuielile casei sale confirmă o atare impresie[56]. Situată pe ulița Podului Verde, locuința avea acoperiș de șindrilă, curte cu zid de piatră și alte numeroase anexe.

O renumită clădire își ridicase și Ianache Văcărescu pe malul lacului Băneasa, impresionîndu-și oaspeții străini (între care Lagarde și Wilkinson) prin luxul ei și frumusețea grădinii[57].

Să vedem cum arăta interiorul unei clădiri obișnuite așa cum era, spre exemplu, casa starostelui Mărgărint, clădire cu patru odăi, toate cu podelele din scînduri: una mare, cu cinci ferestre din sticlă, cu sobă de cahlă (olane) albă; alta mică, doar cu o fereastră și încă două cu cîte două ferestre fiecare și cu același sistem de sobe. Tinda, întrebuințată și ca bucătărie, avea și ea două ferestre între care se afla ușa. Foișorul era din zid, treptele ce duceau spre el, din stejar, podeaua și tavanul, din scînduri.

Informațiile despre gospodăria lui Ioniță Canta aduc și alte detalii despre înfățișarea unei locuințe de epocă. Ferestrele dinspre grădină erau prevăzute cu obloane cu lacăte. Aici se amintea de odaia doamnei, de „casa cea mare“ și „casa cea zugrăvită“ sau de „cahregeria nouă și veche“. Încăperile aveau „sobe moschicești“, tavanul era căptușit cu cînepă în tencuială. Mai știm că ferestrele aveau perdele prinse într-un fel de galerie făcută dintr-o vergea de fier, împodobite cu bogasii vinete, cu bulgarii și pîslă.

Cu mărturiile ce s-au păstrat, putem să ne facem o idee și despre felul cum erau mobilate asemenea interioare. Una din camerele amintitului

brașovean conținea un dulap vopsit, piesă ce înlocuia obișnuita ladă, mobilînd grandios interiorul. Putea fi un dulap specific barocului transilvan, cu 2—4 uși dintre acelea ce mai pot fi văzute în muzeele țării. Paturile — aflăm de la un martor al epocii, din Moldova, de astă dată — erau din scînduri și saltele, fiind dispuse de-a lungul pereților din fața ușii, dar și, după caz, „de jur împrejurul odăii“[58]. Ele erau destul de spațioase pentru a face să încapă cîte șase-opt persoane cînd musafirii rămîneau și peste noapte. În timpul zilei, paturile se acopereau cu macaturi de cit. La perete, se puneau perne umplute cu paie, iar peste acestea alt rînd de perne mai mici, din lînă, toate îmbrăcate în cit.

În alte încăperi, se aflau lavițe de jur împrejur, iar paturile erau formate din scoarță și pîslă, așa cum le văzuse în secolul XVII Paul din Alep[59]. Pe aceste lavițe, folosite în loc de scaune, se așterneau (ca în casa unui vătaf de plai) saltele moi, acoperite cu materiale scumpe, țesute cu fir sau îmbrăcate în broderii aurite. „O masă sau două, obișnuit de lemn de brad vopsit sau lustruit, acoperită cu covor de țară și cîteva scaune completau, la începutul veacului trecut — scria Radu Rosetti —, mobilierul unei odăi de musafiri din orice curte din Moldova“[60]. Fața de masă putea să fie și albă, brodată, protejată de altă fîșie de pînză tot brodată. Faptul era obișnuit mai ales în spațiul transilvan, unde mobilierul, sobele de cahlă, tocurile ușilor și cearșafurile aveau de obicei aceeași culoare, asortată cu cromatica vie a tapiseriilor și covoarelor.

Să privim o clipă tapiseria mare cu decor floral în nuanțe de ocru pe fond albastru, amintind o savonerie occidentală! Alături, tradiționala ladă, ornamentată cu pictură în care se profilează „ulciorul italian“ cu caneluri și două torți, din care se revarsă flori într-o bogată compoziție florală. De undeva, se aude și tictacul unui ceas, bogat ornat în același stil, specific barocului transilvan de influență germană. Se afla, poate, pe un tabernacol caracteristic stilului „terezian“,

un fel de dulap, care, prin rabatare, devenea și masă de scris și unde se păstrau adesea bijuteriile.

Am putea zăbovi îndelung în mijlocul unei case transilvănene, admirînd comoda cu suprafața bombată, cu picioare curbate, decorate prin intarsie, mesele mici, cu picioare subțiri, înconjurate de scaune tapisate, confortabile, cu spătare drepte sau curbate. Mobilierul era sculptat, între motivele decorative predominînd cochilia, scoica, frunza de acant. Să nu uităm măsuța de toaletă „coiffeuses" sau „poudreuses" ori măsuța de noapte „liseuses" din camera doamnelor! Camera lor era special amenajată și în Principate, cum vedem din socotelile casei lui Ioniță Canta ce pomeneau „oglinda la cucoana" sau „odaia doamnei" cu „sticlă". În casele mari din Iași, Rosetti Roznovanu avea și un „garderob pentru straiele cuconiței".

Din inventarul unor interioare, nu lipseau sfeșnicele din ceramică smălțuită, folosind seu sau ceară, obiectele de veselă (tăvi, farfurii, cești, căni, ulcioare) din ceramică sau metal ș.a.

Dar călătoria noastră printr-un posibil interior de epocă nu s-ar putea încheia fără a străbate „camera turcească", adaptare specifică în Principate a sacnasiului. Interior obișnuit veacului XVIII, prelungit cu un avancorp cu mari deschideri pe trei laturi și ocolit de o sofa scundă, interior pe care „revoluția arhitecturală" de după 1775 avea să-l transforme în clasicul salon, europenizîndu-i confortul!

Cum am putea uita bucătăria?! Socotelile cronicarului Ioniță Canta îi dezvăluie, în parte, inventarul de produse destinate artei culinare: măsline, „vutcă" de lăcrămioare, untdelemn franțuzesc, halva, zahăr, smochine, pește, cașcaval, pastramă de gîscă, migdale, stafide, curmale, lămîi, portocale și carne păstrată în „ghețării".

Undeva, în curte, se afla și locul unde discreția mărturiilor ne împiedică să ajungem, dar a cărui existență n-a scăpat atenției unor contemporani. Del Chiaro observase că „valahii detestă

obiceiul de a ține în casă vase pentru necesități de noapte și, în toiul iernii, se duc la locul comun, situat departe, la extremitatea clădirii". Spre acest loc s-a îndreptat în zorii unei zile Iordache Stavarache cu un „ibric cu apă în mînă", supravegheat de cihodarul care venise să-l aresteze. Dar vicleanul fanariot — scria un cronicar — „au încuet ușa umblătorii pe dinlăuntru" și „au ieșit pe fereastră", scăpînd de urmăritori[61]. Banal în sine, episodul ne ajută să ne imaginăm astfel încă un element din anexele unei locuințe.

În vecinătatea casei se afla grajdul cu telegari și, probabil, „parcul" destinat caretelor boierești, pe care știrile din epocă ni le înfățișează în culori foarte vii. Careta domniței lui Ioniță Canta avea geamuri prinse în plumb și ferestre îmbrăcate în șal roșu. Din inventarul casei unui boier bogat ca Rosetti Roznovanu deducem că fiecare membru al familiei avea la dispoziție un asemenea mijloc de transport.

Să părăsim vacarmul curții în care foiau feciori și fete de casă, vizitii, țigani și alți slujitori și să ne retragem o clipă în acel colț de liniște pe care secolul XVIII l-a implantat și în ambianța de viață a boierimii: grădina. „Exotism și mitologie clasică; sentiment al naturii și libertate a fanteziei; iluminism și preromantism [...] Întreaga cultură, întregul gust, întreaga civilizație a secolului XVIII se oglindesc, se poate spune, în arta grădinilor", afirma Rosario Assunto, văzînd în „secolul XVIII *secolul grădinilor*"[62].

Loc al relaxării și delectării, grădina era menită să etaleze, totodată, gustul și rafinamentul stăpînului. Mai ales în fața oaspeților străini, cum era, spre exemplu, Domenico Sestini care vizitase grădina baronului von Bruckenthal, unde admirase florile de maci[63].

Ipostaza aceasta nu a lipsit nici în Principate, chiar dacă unei călătoare ca Lady Craven i se părea că „grădina celui mai modest preot de țară din Anglia arată mai bine decît parcul englez al bătrînului boier Dudescu", pe care domnul o invitase insistent să-l vadă ca pe o reali-

zare cu totul deosebită[64]. Indiferent de distanța între o lume și alta, grija pentru aranjamentul grădinii devenise o nouă preocupare a boierimii din veacul XVIII. În grădina lui Ioniță Canta, înconjurată cu un gard de nuiele, lucrau meșteri nemți și un francez! La Bohotin, unde familia lui Radu Rosetti își clădise o nouă locuință la începutul veacului XIX, nu lipsea, de asemenea, „un grădinar neamț", care a plănuit și a sădit „o mică, dar prea frumoasă grădină *à la française*, cuprinzînd un frumos havuz cu țîșnitoare", făcută „pentru înveselirea priveliștei"[65].

S-ar putea spune că noile realități ale veacului XVIII modelaseră și „geografia" locuinței și a dependințelor sale, în sensul evoluției de la forme tradiționale la cele orientale și, apoi, apusene.

Dar, să nu exagerăm! În orizontul formelor din peisajul urbanistic, locuința simplă, specifică lumii rurale, a rămas aproape neschimbată în înfățișarea ei de casă sau de colibă. De fapt, cum observase Sestini „casele țăranilor sînt de obicei niște colibe păcătoase"[66]. Construite din material perisabil, ele n-au rezistat pînă astăzi. Călătorii străini, găzduiți în hanuri sau în case boierești, nu le-au trecut pragul, așa încît singurele mărturii despre aspectul lor sînt doar vestigiile de arhitectură din mediul rural. Cu informațiile pe care ni le relevă un document din 1765, despre o casă țărănească de pe moșia unei mănăstiri de pe Jijia (Borșa)[67], putem schița cîteva contururi ale unei asemenea case simple, probabil cu două încăperi, cu acoperișul din snopi de stuf (spre deosebire de casele de la munte acoperite cu șindrilă), cu patru uși din scîndură, pardosită cu podele. Casa avea două cuptoare (unul în casă, altul în cămăruța din tindă), hornuri de nuiele lipite, „un zămnec" sub casă, cu podele și pereți de stejar. Din „mobilier" făceau parte: laivițele, știubeiul și patul, poate așa cum îl descria J. J. Ehrler: „un cadru pe care [...] îl cioplesc singuri, umplîndu-l apoi cu fîn ori cu paie peste care se așterne o

pătură[68]. Casa din valea Jijiei din secolul XVIII nu se deosebea astfel prea mult de casa țărănească din Banat, pe care o descria aproape în toate detaliile același Ehrler: „Aceasta e zidită cel mai adesea din pămînt bătătorit ori din împletitură de nuiele sau din bușteni așezați unii peste alții și acoperită cu stuf. La construcție nu se folosește nici o bucățică de fier. Tocul ușilor e făcut din salcie ori dintr-alt lemn, iar încuietorile sînt niște zăvoare de lemn [...] Casa întreagă constă dintr-o cămăruță și o bucătărioară". În cea dintîi: „unul sau două paturi de lemn negeluit, o masă [...], un dulap, uneori cîteva scaune", soba „clădită din lut" etc[69]. În curtea, înconjurată de un gard din pari de stejar, îngrădiți cu nuiele, se mai afla grajdul, acoperit cu stuf, țarcul și ocolul de vite, „grădinița" de zarzavaturi, via și livada!

Varietatea tipurilor de locuință nu se oprește aici și reconstituirea cîtorva „modele" rămîne extrem de arbitrară. „Ierarhia" lor de la palat la colibă sugerează nu numai diferențele sociale, ci și multitudinea stilurilor care, împreună, s-au contopit în viața secolului.

CHIPURI ȘI VEȘMINTE

Jocul formelor de case, palate și biserici, răsfirate pe ulițe întortochiate era departe de a da imaginea aglomerărilor umane din veacul XVIII. Ea se deslușea în special din spectacolul străzii, amestec curios de veșminte ce împodobeau în culorile lor vii străzile înguste în care se întîlneau locuitori de cele mai variate etnii (români, greci, evrei, turci, armeni) și straturi sociale (boieri, negustori, călugări, țărani). În culorile și formele modei, nu era greu de sesizat atotputernicia Porții pe care o remarca și McMichael cînd scria că „sub ochiul gelos al bănuitorului guvern turcesc, articolul îmbrăcămintii nu e o materie de mică însemnătate și întrebuințarea costumurilor Europei civilizate ar fi privită ca

o inovație atît de periculoasă ca și adaptarea celor mai iluminate vederi asupra politicii moderne"[70].

Să privim și acest spectacol al străzii aglomerate, avînd adesea în centrul atenției cîte un boier, fie călare *à la turc*, fie tolănit într-o caleașcă de proveniență vieneză. I se poate vedea anteriul de mătase trandafirie, încins cu un brîu roșu, prins cu paftale. Poartă șalvari roșii, ciorapi galbeni și papuci de aceeași culoare. Peste anteriu, se desfășoară un veșmînt îmblănit cu mîneci lungi și strîmte (probabil feregeaua), costum ce venea din veacul XVII, dar care rămînea neschimbat în 1723, în harta ofițerului austriac Fr. Schwantz. Efectul cel mai deosebit îl produceau blănurile (din hermină, samur, cacom), efect cu atît mai mare în afara sferei de dominație a Porții, cum s-a văzut din impresia pe care a lăsat-o în Viena, la o recepție a prințului Kaunitz, blana de samur a lui Ianache Văcărescu. Boierul cărturar n-a scăpat numai cu admirația: „mă descinsese damele și de brîu — avea el să noteze episodul — pentru ca să-mi vadă șalul"[71].

Acoperămîntul capului întregea acest spectacol oriental, spre uimirea aceluiași englez căruia calpacul boieresc i se părea „în formă de balcon, cu înfățișare atît de grea, încît pare că e gata să nimicească pe cel ce are curajul să se miște sub o sarcină așa de apăsătoare"[72]. De fapt, el era ușor, fiind din carton acoperit cu blană cenușie. Astfel arăta boierul ce se plimba în caleașca mînată de vizitii și escortată de arnăuți cu pistoale și pumnale la brîu, urmărit de privirile curioase ale trecătorilor.

Soțiile și fiicele erau mai ferite de ochii indiscreți. Lor li se îngăduia doar plimbarea în trăsuri închise, de unde puteau urmări prin ferestre crîmpeie din spectacolul străzii. Îmbrăcămintea lor cunoștea aceeași „ordine" de veșminte ca la bărbați, în culori și mai aprinse, începînd de la anteriu care putea fi albastru-levant, satinat, trandafiriu, liliachiu, cu dungi de fir aurii, alternînd cu benzi galbene sau cu motive

în romburi[73]. Din garderoba feminină mai făceau parte dulamele (din serasir cu pacea sau din lastră verde sau roșie, îmblănită), mantiile subțiri din mătăsuri orientale, după croiala anterielor sau giubelele din mătase, catifea sau postav, cu corsajul strîns pe talie și poale lungi, căzînd în falduri.

Prin intermediul marii boierimi și al boierilor de condiție mai modestă, exemplul curții în arta vestimentației s-a transmis la negustori sau chiar la meșteșugari care îmbrăcau în zilele de sărbătoare anterie de mătase și caftane de postav sau catifea. La aceste niveluri sociale, materialele erau mai puțin luxoase, mai simple și în culori mai sobre, cum se vede în pictura murală de la Hurez și Băjești, reprezentînd îmbrăcămintea meșterilor zugravi[74].

Simplificarea costumelor bogate și greoaie era o altă tendință a veacului, îndeosebi spre sfîrșitul său, întîlnindu-se cu influențele europene și cu ascensiunea în viața publică a noilor categorii sociale. Tendința a beneficiat și de imboldul unui domn ca Grigore Al. Ghica care, spre a da pildă supușilor săi, și-a făcut „un rînd de strai de postav; libadé și giubé", venind astfel îmbrăcat la divan. „Cari, într-aceeș zi, văzînd oamenii măriisale, s-au rușinat cu toții [...] Și așa, piste doaîtrii zile, au început și ei fieșticari a puni libadele de postav și giubeli [...] Și așa, în scurtă vreme, s-au ridicat acé cheltuială nebunească a straielor"[75] — scria un cronicar, exagerînd întrucîtva, căci portul straielor luxoase n-a putut să fie stăvilit așa de repede în rîndul marii boierimi. Dar libadeiele croite din postav inferior și giubeiele au devenit îmbrăcămintea obișnuită a tîrgoveților care mișunau pe străzi. În ținuturile oltenești, ca și în Transilvania, mai puteau fi văzute tunica și pantalonul de modă apuseană peste care se purta o mantie largă de stofă, îmblănită, lungă pînă peste genunchi, cu mîneci largi, ca în portretele boiernașilor de țară sau ale moșnenilor[76].

În această lume amestecată, ici-colo, vedem alergînd după cumpărături sau mărunte comi-

sioane copiii de casă şi slujitorii, îmbrăcaţi în ipingele, cu tunică lungă de postav. Iată şi un fecior în casa bogatului boier Rosetti Roznovanu, îmbrăcat în „anteriu, ceacsiri, beniş, giubea, brîu, în picioare ciubote sau papuci, iar pe cap şlic" sau un ţigan, cu mintean, şalvari şi cuşmă![77]

Între atîtea veşminte felurite, nu lipseau straiele ţărăneşti, simple, acelea purtate din vremuri străvechi. Văzîndu-le, Griselini le socotea „aidoma imaginii reprezentate pe antichităţile romane"[78], aluzie probabil la chipurile de daci de pe Columna lui Traian. Îmbrăcămintea bărbaţilor consta, tot după descrierea sa, dintr-o pereche de iţari (de in, în timpul verii, de postav gros, iarna) şi dintr-o cămaşă, strînsă de o curea lată de piele. La acestea, iarna se adăuga *bunda* sau un *căbîrnic* (manta) din lînă, iar, pe cap, o căciulă neagră de blană de oaie. Femeile purtau cămaşă de in, deschisă la piept, lungă pînă la călcîie, împodobită la gît şi la mîneci, peste care, iarna, puneau un cojoc. Aceleaşi informaţii despre portul românilor bănăţeni le furniza J.J. Ehrler care nu-şi ascundea admiraţia pe care i-o provoca găteala „deosebit de frumoasă"[79] a capului.

Lumea formelor şi a culorii ar risca să rămînă aidoma unei statui neînsufleţite — ca în povestea lui Pygmalion — ce-şi reclamă propria viaţă. Pentru aceasta ar trebui să ne imaginăm şi chipul oamenilor care s-au mişcat în decorul amintit. Acest chip nu a evoluat în mod spectaculos de la un secol la altul, pînă în zilele noastre, încît un portret cu valoare specifică epocii în cauză pare greu de conturat. S-ar putea spune că impresiile unor călători din secolul XVIII despre înfăţişarea fizică a românilor au îmbogăţit, de fapt, mărturiile despre însuşirile perene ale celor în cauză, confirmate şi în alte epoci.

Del Chiaro, care scria la începutul secolului, îi vedea pe români „vînjoşi, bine făcuţi", rezistenţi la oboseală „cu atît mai mult cu cît sînt căliţi încă din copilărie"[80]. Carra se extazia înaintea frumuseţii femeilor, descriindu-le „pielea albă

și tenul de obicei cam palid. Printre ele sînt foarte puține blonde, multe brune deschis, cu ochi negri și frumos arcuiți"[81].

Un călător rafinat în gusturi ca d'Hauterive trăia momente de supremă fascinație în fața unei frumoase moldovence. Ea avea 18 ani, „talia, ochii, forma feței și atitudinea [erau ale] Genevievei de Balechon; nu am văzut niciodată — scria el — o asemănare mai perfectă și mai fericită. Ea nu toarce, dar are în poală un gherghef și ducesele noastre nu brodează cu o mînă mai delicată și mai frumoasă și cu o îndemînare mai nobilă [...] O admir ca pe o madonă de Correggio și nu mai pot să scot un cuvînt"[82]. La rîndul său, generalul Baur descria aspectul fizic al bărbaților: „înalți, bine făcuți, robuști, cu un temperament foarte sănătos"[83].

Frumusețea românilor era evocată și mai elocvent de Wilkinson. Fără a admite existența unor „trăsături specifice", el conchidea că „românii sînt un neam de oameni frumoși"[84], o idee pe care o împărtășea și compatriotul său William McMichael, cînd scria că „frumosul și robustul țăran moldovean contrastează cu ostașii țarului, cu trăsăturile lor de calmuci"[85]. De reținut și alte portrete. Potrivit descrierii lui Dionisie Fotino, „românii sînt de obicei înalți la statură, bine făcuți, frumoși la chip, au multă inteligență; trupul le este sănătos"[86] etc. După Johann Ehrler ei erau „supli, înalți, puternici și frumoși"[87], ca și după opinia lui Francesco Griselini care îi vedea „puternici și bine făcuți la trup, cel mai adesea cu o înfățișare plăcută și bărbătească"[88].

Există, oare, o legătură între frumusețea naturii și frumusețea omului? Sau între înfățișarea fizică a acestuia și frumusețea sufletului?

Întrebări dificile mai ales dacă ar fi să răspundem apelînd la realitățile unui singur veac. Din mărturiile înseilate mai înainte, se prefigurează totuși un consens: părerile unor călători străini despre frumusețea peisajului românesc concordă cu aceleași bune impresii despre înfățișarea locuitorilor. Simplă coincidență? Simple

observații fără pretenția de a „măsura" exact realitățile în discuție? Nu vom înmulți întrebările și reflecțiile ce pot rezulta de aici, mulțumindu-ne să semnalăm faptul ca atare, convinși că el reprezintă un reper demn de luat în seamă în polimorfia și policromia veacului XVIII românesc.

ÎN LĂCAȘUL RECULEGERII

Într-o tentativă ce aspiră să refacă orizontul sensibilității de odinioară, merită reamintită opinia pe care N. Iorga o rostea la începutul acestui secol: „Nu se poate înțelege firea unui Cantemir, unui Nicolae Costin, unui Neculce, unui Șincai, unui Klein, unui Conachi, unui Budai-Deleanu fără a avea noțiunea vieții la Curtea domnilor români din secolul XVIII, fără a ști cum era mănăstirea pe această vreme, cîtă lumină și ce lumină se păstra aici și se răspîndea în lume, fără a se arăta situația românilor de dincolo de munți, fără a se explica marea revoluție culturală petrecută acolo, noua orientare produsă prin schimbarea rituală"[89]. *Cum era* mănăstirea în vremea respectivă și, mai ales, *cîtă* și *ce* lumină se păstra aici! Iată doar cîteva curiozități de neocolit în sondarea mentalităților, în legătură cu această „casă a poporului"[90] cum a fost considerată biserica, locul în care credincioșii se adunau mai mult sau mai puțin conștiincioși, dar de fiecare dată în momentele decisive ale existenței lor.

Pînă la sfîrșitul secolului XVIII, cînd s-a produs întîlnirea cu clasicismul, arhitectura religioasă n-a mai înregistrat nici o inovație semnificativă sub raport artistic sau în privința tipului și a structurii edificiilor de cult. Domnii înșiși erau preocupați mai mult de grijile lumești decît de cele ale spiritului, atît de greu de asumat în răstimpul scurt al guvernării lor. „Criza" de conștiință, adesea invocată, nu însemna abandonarea vechilor valori, ci numai o altă ierarhie a lor în planul existenței și al posibilităților reale. Astfel, nevoia spirituală de realizare a unirii cu

Dumnezeu pe pămînt a continuat să opereze[91], impunînd clădirea de noi „ferestre înspre veșnicie", cum erau considerate bisericile de către teologia ortodoxă[92].

Arhitectura edificiilor religioase din secolul XVIII n-a încetat la rîndu-i să slujească dialogul între existența cotidiană și eternitate, reflectînd mai cu seamă aspirațiile păturilor sociale medii aflate în ascensiune. Pentru a reconstitui retorica lor ar trebui să trecem pragul acestor lăcașuri. Tentativă destul de dificilă, întrucît arhitectura vremii — așa cum au arătat specialiștii ei — continuă să se înfățișeze într-o varietate greu de adus la un numitor comun. Alături de noile edificii diferite ca plan și construcție (dreptunghiulare, triflate, nave), existau încă multe din vechile zidiri, unele într-o deplorabilă ruină, altele încă falnice și impunătoare, capabile să-și împlinească misia lor spirituală.

Fără să uităm această realitate multiformă, să ne apropiem totuși de biserica Stavropoleos din București, zidită la 1724, socotită „unul din giuvaerele cele mai scumpe ale arhitecturii noastre din veacul XVIII"[93]. Asemenea majorității bisericilor din epocă, dimensiunile ei apar modeste cu cei 16 m în lungime și 6 m în lățime. Decorația bogată a suprafețelor exterioare imprimă în schimb senzația de spațialitate, prin combinația reconfortantă a celor două registre, disimetrice. Registrul inferior, de două ori mai mare, e compus din arcade în formă de acolade, încheiate în registrul superior, mai îngust, pe care se desfășoară medalioane rotunde, reprezentînd figuri de sfinți. Pridvorul, sprijinit pe șase coloane de piatră, încheiate în capiteluri corintice întreține aceeași impresie de deschidere sugerată de arcadele sale, în formă de acoladă în trilob cu vîrf la mijloc. Deschidem ușa de stejar, împărțită în panouri bogat sculptate, așteptîndu-se să vedem, în raport cu dimensiunile reale, un interior înghesuit ca în construcțiile din veacurile anterioare, sufocate de proeminentele picioare ale zidăriei de sub turle. O dată cu evoluția tehnicilor

de lucru, acestea au dispărut, pereții deveninp drepți, fără ieșituri și intrături. Bolțile se sprijină pe console și pe „porte à faux"-uri continue, la nașterea arcurilor mari[94], asigurînd interiorului — în ciuda dimensiunilor reale — o înfățișare mai aeriană și mai ușoară[95]. Decorația și mobilierul, în general sumar (catapeteasmă, strane, scaune domnești și episcopale, baldachine, policandre, sfeșnice etc.), participă la aceeași simfonie a reculegerii specifică lumii ortodoxe.

Totuși, nu biserica Stavropoleos a fost caracteristică veacului XVIII. Interesantă ca expresie a creației artistice, ea era destul de izolată în peisajul formelor, mult mai obișnuit în Țara Românească cu bisericile cu planul în treflă și cu clopotniță pe pronaos, biserici frecvente în sate și orașe. Ele ne îngăduie să cunoaștem mai bine tendințele generale ale epocii pe care le anunță, în parte, și biserica Stavropoleos. Între asemenea tendințe, cea mai însemnată derivă din însăși „acuzarea diviziunii spațiale ortodoxe"[96], arătînd năzuințe intime spre alte planuri și structuri ce aveau să se cristalizeze abia la finele veacului, o dată cu moda barocului clasicizat. „Preludiile" sînt însă decelabile cu două veacuri mai înainte și mai ales în secolul XVIII, cînd jocul și eleganța proporțiilor tindeau să impună o nouă reprezentare a spațiului. Ce-i drept, la originea ei nu s-a aflat o motivație de ordin sentimental. Să nu uităm că ctitorii lăcașurilor proveneau din rîndurile mai puțin avute ale micilor boieri, ale tîrgoveților și țărănimii, cu posibilități materiale restrînse, dar dornici să etaleze un nou discurs al prestigiului public[97].

Tendința de dezvoltare a pronaosului și a pridvorului ducea la lungirea construcțiilor ce ar fi impus și extensia lor corespunzătoare în verticalitate. Faptul n-a fost posibil în condițiile în care cărămida rămînea singurul material de construcție, punînd în pericol echilibrul bolților, constrînse astfel să-și păstreze proporțiile obișnuite[98]. Simetria întregului a fost slujită, în schimb, prin alte elemente, bunăoară prin efectele turlelor și clopot-

nițelor, tot mai obișnuite în arhitectura veacului, ce s-au înălțat acum asigurînd eleganța proporțiilor. Aceeași nevoie de echilibru și armonie a dus la triumful noii estetici a fațadelor (cu origini încă din secolul XVII), compartimentate de pilaștri cu capiteluri simple sau corintice și decorate cu elemente baroce și clasice. Zidurile primeau în exterior tencuială de var, pigmentată cu decoruri policrome sau chiar cu picturi *al fresco* în care se instilau alocuri scene laice, alături de obișnuitele — încă din veacurile anterioare — figuri de sfinți, filosofi, împărați, sibile ș.a.

În alte cazuri, năzuința spre cucerirea spațiului o sugera pridvorul, tot mai impozant prin dimensiuni sau prin coloane ce prefațau adesea construcții modeste ca proporții.

Să nu uităm ferestrele! Poate că nimic nu sugerează mai bine atmosfera intimă din interiorul lăcașurilor religioase decît noile dimensiuni ale acestor deschideri spre lumina zilei, mai mari ca altădată.

Înaintea oricăror speculații pe marginea relației dintre sensibilitate și noile forme de arhitectură, să ne mulțumim cel puțin cu ideea că acestea din urmă au reprezentat un cadru de viață, fie și în momentele solemne ale existenței, cînd credincioșii și-au îndreptat gîndurile intime spre marile întrebări ale vieții, ale morții și ale eternității. Cu această convingere, merită să contemplăm biserica mănăstirii Frumoasa din Iași, „din nou zidită“ în vremea lui Grigore II Ghica, dar purtînd însemnele sfîrșitului de veac XVIII, cînd direcțiile amintite din evoluția arhitecturii s-au fortificat prin asimilarea clasicismului. Dacă străbatem poarta turnului—clopotniță ce ne desparte de incinta mănăstirii, privirea se oprește inevitabil asupra bisericii, a cărei înfățișare semeață e întreținută de cele patru coloane; ele pornesc dintr-un soclu înalt, sprijinind la capătul superior un fronton triunghiular. Liniile clasice imprimă fațadei frontale a întregului monument înfățișarea zveltă ce țîșnește parcă spre înaltul

cerului. Cele patru cupole așezate în linie sporesc această impresie, mai ales cînd sînt privite din fața bisericii.

Cu toate refacerile ulterioare, biserica mănăstirii Frumoasa prefigurează noua concepție a spațiului pe care veacul XVIII a moștenit-o din epoca anterioară. Ferestrele mari din interiorul unei vaste arcaturi, acoperișul încheiat în discrete cupole bulbare participă la același joc al proporțiilor, exprimînd mai multă cutezanță în dialogul cu divinitatea. Încercările discrete de renovare artistică anunță năzuința de eliberare de sub atotputernicia tradiției și a vechilor canoane. Contopirea formelor longitudinale cu un plan circular a dus la o nouă sinteză în arhitectura vremii[99], marcată de acel „spirit de geometrie“[100], ce se află la originile sensibilității moderne.

De la cumpăna veacurilor XVIII–XIX datează și biserica rotundă de la Lețcani, ca și biserica Sf. Haralambie din Iași, sugestive pentru această „revoluție“ arhitecturală și mentală, ale cărei „rădăcini“ sînt mai vechi, fiind vizibile, în parte, în lumea formelor din veacul ce tocmai se încheiase.

N-am zăbovit destul asupra spațiului interior al unei biserici, spațiu care, ca reprezentare a cosmosului, întruchipa pogorîrea cerescului pe pămînt, prin simbolul elementelor arhitecturale, al picturii și al icoanelor ce împodobeau pereții.

Spectacolul liturgic, pe fondul cîntărilor și în mirosul de tămîie și lumînări, îi însoțea pe credincioși pe același drum al revelației pe care l-au străbătut generații de-a rîndul. O înnoire s-a produs totuși în eternul dialog religios ce se desfășura în asemenea condiții. Limba de cult — slavonă și greacă pînă în secolul XVII — devenise acum limba poporului! Comunitatea ortodoxă din interiorul bisericii, orînduită după ierar-

hia ei socială, de la domn și vlădică pînă la opincă, din naos pînă în pridvor, se întîlnea în receptarea diferențiată a aceluiași discurs confesional. Ar fi util un studiu care să surprindă felul în care discursul respectiv a marcat sensibilitatea colectivă. Cei care se întîlneau o clipă sub același acoperiș se întorceau apoi la treburile lor de zi cu zi. Să-i însoțim și în vacarmul existenței cotidiene!

CRÎMPEIE DIN EXISTENȚA COTIDIANĂ

A recompune în cîteva pagini viața de zi cu zi a secolului XVIII ar părea o încercare hazardată. E suficient să ne gîndim doar la alte întreprinderi similare[1], pentru a înțelege cîtă minuțiozitate reclamă reconstrucția și cît de riscantă poate deveni comprimarea sa excesivă. Totuși, o incursiune în sensibilitatea colectivă ar fi greu de înțeles în afara faptelor cotidiene pe care le-a însoțit și a căror însumare a constituit viața secolului. De aceea, ne-am propus să evocăm cîteva crîmpeie din existența cotidiană, convinși că ele reprezintă un crochiu al tabloului mult mai complex ce continuă să-și reclame analiza atentă.

Cum decurgea, așadar, o zi obișnuită din viața unui locuitor al Principatelor?

Ar fi dificil de răspuns fără a ține seama de clasele sociale existente, de varietatea obiceiurilor, greu de sintetizat într-o imagine ideală. Să nu uităm nici deosebirea dintre zilele de muncă și cele, nu puține, de sărbătoare, între viața din tîrguri și orașe și viața de la țară etc.

Dincolo de toate circumstanțele ce marcau existența, un fapt rămîne sigur, oricît de prozaic ar suna: oamenii trebuiau să se hrănească și grija pentru această necesitate ocupa un loc însemnat în desfășurarea unei zile. Mai ales, într-o societate în care s-a menținut pînă tîrziu obiceiul mîncărurilor copioase!

Știm, din puține surse, că existau trei mese pe zi. În familia boierească din care provenea Radu Rosetti, spre exemplu, dimineața, pe la orele zece, se lua „zacusca", un fel de mic dejun; masa de prînz, se servea între orele două și trei, după-amiaza, iar cina, „nu cu mult mai puțin copioasă decît masa", pe la zece seara[2].

Alcătuirea micului dejun se înțelege și dintr-un dialog din epocă, sugerat de gramatica românească de la Göttingen, care ne ajută să vedem „cum se trăia la Iași viața de toate zilele" în 1770: „— Iată cafeaua — se adresa sluga stăpînului — o vreți cu lapte au făr de lapte?"[3]

Masa de prînz se desfășura după un adevărat „ceremonial", ce n-a scăpat atenției lui Del Chiaro: invitații se întrețineau mai întîi cu gazda într-o odaie alăturată, unde se servea votcă și se aducea apă pentru spălatul mîinilor. „Fiecare se așeza apoi după rang și, după ce preotul moaie o bucată de pîine în mîncarea adusă, ceilalți își fac cruce și, înclinîndu-se ușor spre gazdă, începe masa"[4]. La sfîrșitul secolului, arta gastronomică se dezvoltase considerabil, făcînd ca la un festin să-și dea întîlnire „toate mîncărurile din lume", mai ales cele grecești și turcești. Din cauza acestei varietăți și bogății, bucatele nu erau, într-adevăr, cum avea să-și amintească Radu Rosetti, „tocmai ușoare de mistuit". Grație memoriei sale, avem și imaginea unei mese din epocă pe care se aflau cataifuri, baclavale, caplamale, friptură tocată la frigare, mîncăruri de vînat, „de toate soiurile, de la căprioară pînă la prepeliță", precum și preparate pescărești[5].

În raport cu numărul musafirilor, mîncărurile erau servite de mai mulți slujitori, aleși dintre băieții de țigan, frumos îmbrăcați. „După masă — aflăm de la același atent observator al moravurilor, Del Chiaro — toată lumea se întoarce în odaia unde s-a servit votca și acolo își spală din nou mîinile și gura". În fine, cafeaua și narghileaua încheiau ceremonialul ostenitor al unei asemenea mese.

Cele două produse erau savurate și în alte momente ale zilei. Veacul XVIII, îndeosebi, a asistat la ascensiunea lor vertiginoasă în rîndul habitudinilor curente. Se știe că uzul cafelei avea în evul mediu doar un caracter medical, pentru ca, treptat, să se transforme într-o aleasă delectare, nelipsită la și între mese. Am văzut că obiceiul cinstirii oaspeților cu cafea nu lipsea la Curțile domnești; asemenea, în casele boierești, unde este atestat și inventarul necesar preparării, precum „chiua ferecată pentru cafea și chilugul ei" sau „machina pentru cafea"[6].

Simptomul consumului ascendent al produsului se dovedește a fi înmulțirea considerabilă a cafenelelor, fapt ce preocupă în mod direct pe cîrmuitorii țării. În 1797, domnul ceruse, printr-un pitac, lista cafenelelor existente, dorind să se indice totodată care „ieste veche și care ieste nouă". Odată instituit controlul, el a interzis deschiderea altor cafenele „fiindcă — după cum glăsuia anaforaua — înmulțirea cafenelelor nu este politiei acesteia și obștiei de nici un folos, ci încă de stricăciune"[7].

În bună companie cu uzul cafelei, se afla fumatul, atît de îndrăgit de boieri. Se trăgea aproape „ciubuc după ciubuc" și un slujitor angajat anume pentru această plăcere (ciubucciul) sta necontenit în preajma boierului, pentru a-i aduce un ciubuc aprins, de îndată ce-l auzea pe stăpînul său bătînd din palme[8]. Aflat între boieri, prințul de Ligne a încercat să deprindă de la ei acest obicei, ajungînd, după propria-i declarație, ca la al patrulea ciubuc să se simtă „ca un turc"[9]. Alții preferau narghileaua, „cu tigaia plină de tumbektin aromatic, cumplit de tare, al cărui fum, după ce trecea prin apa din vasul de sub tigaie, era dus la gura fumătorului printr-un conduct flexibil, alcătuit dintr-o spirală, lungă de 3—4 metri, de sîrmă subțire, învălită în pînză foarte subțire și ea"[10].

Viciul s-a extins așa de repede dincolo de barierele sociale existente, încît J.J. Ehrler constata că „românilor le place cu atît mai mult

fumatul tutunului, lucru pentru care își întrerup somnul de mai multe ori"[11].

Să ne întoarcem la mîncare!

La sfîrșitul secolului XVIII, o masă unde se serveau doar trei feluri de bucate și numai trei pahare de vin era socotită „de o calitate foarte slabă", oferind un subiect de ironii din partea unei înalte fețe bisericești[12]. Opulența meselor era menită să întrețină imaginea de fast și bunăstare a curților boierești, în disprețul tuturor normelor de cumpătare. Apariția acestor norme ne arată și proporțiile gurmanderiei: „Natura sau firea noastră — aflăm din sfaturile medicale existente în epocă — este neputiincioasă a purta ce este preste măsură și rînza iaste slabă a putea mistui toate cu cîte se împovărează stomahul [...]. Cel ce-și iubește sănătatea sa, acela se ferește de tot necumpătul. Frîu de aur cu zăbale de argint e pentru omul ca acela care se va conteni de a mai mînca, după ce s-au mai domolit foamea și de a bea după ce s-au astîmpărat setea"[13]. Este greu de spus în ce măsură a triumfat acest apel la rațiune, încă unul din apelurile ce ne ajută să recompunem ambianța epocii.

Să nu uităm masa acelora de condiție modestă sau a săracilor, la care se referea Francesco Griselini, avînd în vedere spațiul bănățean: „Mîncărurile lor [ale românilor] obișnuite sînt foarte simple și se compun mai ales din plante; ele sînt condimentate cu mult usturoi și ceapă, dar cu mai puțină sare. Salata și prăjiturile se gătesc în untură de porc, iar în zilele de post, cu ulei de in. Românii cresc tot felul de zburătoare: găini, curcani, rațe și gîște, dar mănîncă din acestea doar arareori, cînd au sărbători din cele mai mari. Chiar și cei mai săraci mănîncă de Crăciun un purcel, iar de Paști, un miel și plăcinte"[14]. Wilkinson remarcase același aspect, notînd că țăranii își îngăduiau cu zgîrcenie „luxul" de a gusta carne, mulțumindu-se, în schimb, cu „ouă prăjite în unt sau mămăligă cu lapte"[15]. Mămăliga devenise hrana cea mai obișnuită, cum constata și d'Hauterive, descriind modul prepa-

rării ei: „Se pune pe foc un vas în care se toarnă făina cînd apa fierbe, se adaugă făină pînă cînd apa s-a evaporat. Pasta formată ia forma vasului, se mănîncă caldă și, fără să am pofta valahului, pot să vă asigur că este bună"[16].

„Post festum", nu era uitat spălatul pe dinți. Am văzut că Del Chiaro menționa obiceiul la încheierea meselor boierești. Sfaturile pe care Vasile Ghergheli de Ciocotiș le publica în 1819 arătau grija ce exista în acest sens: „Altă mijlocire mai bună de a curăți dinții, spălîndu-i după datina cuvioasă, nu este decît a arde o bucată de coajă de pîine și, zdrobind-o foarte măruntel, cu pulverea aceea a se freca și a se spăla pe dinți". Alt îndemn sugerează și preocuparea spălării pe dinți după cele trei mese, „dimineața, după prînz și seara"[17], indicînd comportamentul igienic, înscris în habitudinile lumii moderne.

Mesele atît de încărcate explică, în parte, imobilitatea acelora care se lăsau ademeniți de ele. Predispoziția la somn era o consecință, ceea ce a făcut ca o întreagă clasă conducătoare să apară sub semnul letargiei. Despre „somnul de după masă" vorbea Del Chiaro, observînd că „somnul e ușurat și de vinurile servite din belșug la masă"[18].

Încă o mărturie că somnul risca să devină „contagios" sînt criticile asidue îndreptate contra sa spre sfîrșitul secolului XVIII. *Calendarul românesc* de la Sibiu (1802) atrăgea atenția acelora care dormeau peste măsură: Cine va dormi mai mult de 8 ore pe zi — se spunea — „se va slăbi din puterile sale"[19]. Recomandări înscrise în broșura *Frumutețea trupului* mai arătau: „șapte ore a dormi sațiu e tînărului, bătrînului; opt ore dăm leneșilor; nouă, de mare stimă, născuților"[20].

Dar somnul fără măsură era „maladia" clasei stăpînitoare. Majoritatea locuitorilor n-o cunoșteau. La ei se referea mai cu seamă J.J. Ehrler, cînd scria că „românii dorm foarte puțin și nu dau vreo atenție unui așternut moale"[21].

Boierii care se culcau noaptea la ore înaintate se trezeau tîrziu ; după ce „făceau ochi — își amintea Radu Rosetti — înainte de a se spăla și a se îmbrăca, se așezau turcește pe pat și li se aduceau dulceți și apă, urmate îndată de cafea turcească. Apoi, veneau ciubucele, aduse de ciubucciul curții sau de feciorii lui particulari, aprinse gata, cu «căimac cît un stog de fîn», pe deasupra bucății de iască aprinsă". Același memoralist se referea la toaleta matinală a boierului. Unul dintre slujitori intra în camera stăpînului cu prosopul atîrnat de umăr, cu un lighean de alamă galbenă și cu un ibric în mîini ; în urma sa, o țigancă sau un țigan aducea o cofă cu apă: „ligheanul se așeza pe un scaun, ibricul se umplea cu apa din cofă, feciorul dădea în mîna boierului o bucată rotundă de sopon turcesc mirosind a mosc [...] și boierul venea ca să-i toarne feciorul apă pe mîini, pe care le spăla, apoi își spăla cu ele obrazul. Cei mai civilizați din ei mai scoteau dintr-o cutie o perie de dinți și un instrument alcătuit dintr-o felioară largă de mai puțin de un deget și lungă cam de o șchioară, de argint sau de balenă, cu mînere mici de aceeași materie, cu care își rădea limba" [sic !][22].

Așa începea o nouă zi. Pentru boieri, ea aducea aceeași lungă plictiseală și amorțeală, la care se referea d'Hauterive, criticînd „nenorocitul obicei de a nu face nimic, de a petrece zile și nopți pe același divan, aproape fără a se mișca [...]. Scîrba deplină pentru mișcare se naște tocmai din greutatea de a o face [în legătură și cu o vestimentație greoaie] și îngreuiază tot mai mult neajunsurile reale ale acestei leni trupești"[23]. Aceeași „lenevie grozavă" era ținta criticii lui Wilkinson[24]. Referindu-se la proprii străbuni, Radu Rosetti își amintea că boierii erau în stare să rămînă „ceasuri întregi în aceeași poziție pe divan, în mești, cu papucii așezați pe jos dinaintea lor", deși el atenua într-un fel imaginea, evocînd „ocupațiile care absorbeau o bună parte a timpului unui boier mare"[25].

S-ar putea adăuga și alte ipostaze ale activității zilnice, capabile să nuanțeze profilul unei clase, ce a avut un rol mai activ în epocă decît deducem din mărturiile anterioare. D'Hauterive a surprins dilema boierilor cînd arăta că lor „le place traiul la țară, dar goana după slujbe îi determină să nu se îndepărteze de Curte"; de asemenea, „le place un fel de lenevie pe care starea întruna la Curte și îndeplinirea datoriilor de acolo o zădărnicesc neîncetat"[26].

Ceea ce încărca indiscutabil ziua boierilor erau distracțiile, antidotul lenei și plictiselii, care făceau ca boierii să fie mereu, cum observase Thornton, „ahtiați după baluri și după orice petrecere publică"[27]. Iar pretextele nu lipseau, de la nunți la zile onomastice etc. De ziua „cuconului", spre exemplu, o familie mare boierească oferise un spectacol, dat de un „neamț", care a ridicat un „luftbalon", ce a atras curiozitatea publicului. De ziua numelui, în aceeași casă, cîntau mai multe tarafuri: „două rînduri jidovi muzicanți"; „muzicanți nemți"; „un rînd de lăutari"; „taraful lui Anghéluță"[28] etc. În clipele destinate desfătării, muzica ocupa locul de seamă, pe care-l observase și Wilkinson, atunci cînd scria că ea era „singura dintre toate artele căreia ei [românii] îi dau preferință"[29]. O preferință al cărei ecou a răzbătut și în pictura religioasă sau în ilustrațiile miniate. De notat imaginea celor doi trîmbițași, acompaniați de un personaj cîntînd la țambal, pictată în pridvorul bisericii Șubești — Cîmpulung Muscel sau scenele desenate pe paginile unor manuscrise, precum *Erotocritul*, „zugrăvit de Petrache logofătul" în 1787, unde este redat un taraf de lăutari[30]. Am putea să ne închipuim că el este unul din tarafurile menționate în catastihul de socoteli al boierului Canta, unde se însemnau banii dați pentru „șase țigani scripcari și cobzari ce-au cîntat la masă în astă seară"[31]. Muzica lăutărească se dovedea astfel în plină vogă. După opinia lui Dionisie Fotino, bun cunoscător al domeniului, lăutarii cîntau „și din gură de minune, și, fără a avea vreo învățătură oare-

care sistematică, compun și cîntece foarte dulci, încît și muzicanții Europei îi admiră"[32].

Universul muzical ce însoțea viața era mult mai bogat și, în cuprinsul său, și-a croit drum treptat muzica europeană. Ea venea o dată cu dansurile noi și cu înclinația locuitorilor pentru un alt mod de a petrece. Ceea ce părea însă bizar, îndeosebi pentru călătorii străini, era amestecul de stiluri, de la cele populare, pînă la cele orientale sau pînă la dansurile la modă în Occident.

Doar în mediul popular, spectacolul oferit de dansatori își păstra aspectul nealterat. Griselini observase că „marea plăcere a acestui popor este dansul", moștenit din timpuri străvechi[33]. Se referea la horă, al cărei ritm și desfășurare a impresionat mult pe unii călători. Însuși prințul de Ligne a intrat în horă, trăind impresii de neuitat: „E ceva fermecător; ne ținem de mînă ca și cum nu ne-am mai despărți niciodată; facem cîțiva pași, rotindu-ne, dar și mai mulți pași unul către altul. Ne zîmbim unul altuia, ne supărăm și aproape ne despărțim; dar, de fapt, nu ne despărțim, ci ne apropiem mai tare unul de altul, nici nu-mi dau seama cum, ne uităm unul la altul, ne pricepem, ghicim fiecare ce e în inima fiecăruia, de parcă ne-am iubi fierbinte... Ce dans plin de înțelegere!"[34] Alții au gustat mai puțin frumusețea dansului românesc. Pentru Carra, aspectul lui era prilej de ironie, făcîndu-l să se întrebe „dacă moldovenii au învățat pe urși să joace ori urșii au învățat pe moldoveni"[35]. Chestiune de gust! Dar și de modă. Ea alungase treptat hora din cercurile înaltei societăți — cum observase Wilkinson — introducînd contradansurile *anglaise*, valsurile și mazurca poloneză[36], amestec ce a sporit aspectul curios al petrecerilor unde se dansa. La un bal al prințului de Ligne, dat la palatul său din Iași, s-au putut vedea toate dansurile cunoscute pe atunci „pyrrhica și alte dansuri grecești, turcești, muntenești, moldovenești și chiar... egiptene"[37]. Un amestec ce nu putea să nu contrarieze, mai ales cînd boierii se

avîntau în dansurile europene în veşmintele lor orientale!

Un călător străin participa împreună cu soţia sa la o asemenea petrecere. Boierii dansau menuetul şi cadrilul, nu fără a-i stîrni rîsul, „văzînd pe domnii ceia, cu bărbile lor, siliţi să urmeze danţul după măsura pe care o dase soţia mea!"[38] Femeile se mişcau mai graţios, spre deosebire de bărbaţi, împiedicaţi în mişcări de îmbrăcăminte. Este observaţia lui Wilkinson[39], întărită şi de Radu Rosetti: „ne putem închipui că era departe de a avantaja pe cei tineri, poalele giubelelor fluturînd în vînt cînd valsau, cînd învîrteau o polcă sau băteau o mazurcă, astfel că [orice] comparaţie cu uniformele strălucitoare ale ofiţerilor ruşi, — ce, vrînd-nevrînd, erau ademenite cucoanele s-o facă — nu putea decît să fie în defavorul tinerilor pămînteni şi ne dă cheia multor călcări de credinţă, de care cronica moldavă a acelei vremi povesteşte că unele din ele s-ar fi făcut vinovate"[40]. De aceea, boierimea a ţinut să persevereze, luînd lecţii de dans, cum s-a întîmplat la Iaşi, unde s-a aflat în acest scop un dansator al Curţii de la Petersburg.

Totuşi, îndeletnicirea principală era jocul de cărţi, pe care, dacă ar fi să-l credem pe Wilkinson[41], protipendada îl prefera dansului. Un călător care tocmai ajungea de la Iaşi la Bucureşti constata că locuitorii oraşului din urmă erau „tot atît de dedaţi la viciul jocului de cărţi şi la iubirea de cheltuială, în general, ca şi cei din capitala Moldovei"[42]. Faptul este confirmat şi de lista de cheltuieli a unei case boiereşti, în care găsim aproape lunar menţiuni despre cumpărarea cîte unei duzini de cărţi[43]. Cu ajutorul amintirilor lui Radu Rosetti, putem să ne imaginăm mai bine şi acest aspect al vieţii de odinioară, cînd boierimea zăbovea pînă tîrziu de miezul nopţii, la lumina lămpilor de oloi, încă rare, sau a lumînărilor de seu, ce răspîndeau o lumină palidă şi un miros neplăcut[44]. N-a lipsit mult ca jocul de cărţi să devină un adevărat viciu social, a cărui răspîndire preocupa şi pe autorităţi, de vreme ce

în 1797 ele interziceau jocul în localurile publice (tractituri, cafenele, cîrciumi), cu precizarea că acei vinovați „se vor prinde și se vor ridica de zapciu"[45]. Moravurile însă au continuat să-i resimtă influența, făcînd din el un motiv adesea invocat în fața instanțelor judecătorești, atunci cînd se discuta destrămarea unor familii[46]. În 1809 obiceiul era încă puternic. Neputîndu-l stăvili, Divanurile au încercat să-l folosească măcar ca o sursă de venit, instituind „ponturile" pentru vînzarea cărților de joc „care servesc numai spre desfătare", pentru a se întrebuința ca venit la repararea străzilor și a podurilor[47].

Modul de viață amintit pînă aici, cu lungi ore de somn, cu mese încărcate și jocuri de cărți nu recomanda o societate prea mobilă. Nici plimbările făcute de regulă în trăsuri n-aveau cum să ofere un remediu contra acestei stări. McMichael văzuse un asemenea spectacol în Iași, după-amiaza, între orele 4 și 5, cînd străzile strîmte ale orașului erau inundate de marea plimbare a caleștilor boierești „mișcîndu-se în procesie solemnă"[48]. Și totuși, unele personaje s-au desprins din anchiloza specifică clasei lor. Este cazul lui Constantin Caragea, invitat să-și petreacă timpul la moșia lui Iordache Balș, unde aflase un loc „foarte frumos, pentru că locuința se află sus, pe un deal minunat, cu totul verde de iarba întîii primăveri, împestrițat de multe feluri de flori ce au diferite culori [...] și în față începe a se ridica muntele împodobit cu fel de fel de copaci mari și deși și păduri cu felurite flori". El nu se mulțumea să privească natura. Spre deosebire de mulți dintre contemporanii săi, prefera să se scoale de dimineață, servindu-și cafeaua sub trandafirii din grădină pentru a ieși apoi la plimbare pe cîmpii, culegînd flori[49]. Preferința amintitului personaj nu era dintre cele mai obișnuite în viața cotidiană a boierimii din secolul XVIII. Putem să ni-i imaginăm mai activi pe negustori, pe boierii din categoriile mici și mijlocii etc.

Dar țăranii, marea majoritate a populației? Judecînd după Wilkinson, traiul lor ar părea „de

o liniște continuă"[50]. Explicația o oferea Carra: „țăranul se mulțumește să semene și să recolteze numai atît cît îi trebuie pentru hrană, de teamă de a-și vedea surplusul producției smuls de boier", ceea ce făcea ca „mizeria și lenevia sau, mai degrabă, anihilarea ființii omenești să ajungă atît de departe, încît pare cu neputință de crezut"[51]. Nu era vorba în acest caz de lene, cum s-a crezut chiar în epocă, spre indignarea lui Ion Budai-Deleanu: „Dacă, însă, oamenii care cultivă pămîntul, se ocupă cu creșterea vitelor [...], care întrețin pe soldat, pe judecător și pe însuși autorul notelor [J.C. Eder], dacă aceștia sînt trîntorii Transilvaniei, atunci aș vrea să știu cine sînt, oare, albinele acestei țări?"[52]. Descriindu-i pe români, Felice Caronni era convins că ei „sînt muncitori și deprinși să înfrunte, deopotrivă, și gerul și arșița"[53]. Griselini făcea aceeași constatare, atunci cînd scria că „românul nu-și află perechea în hărnicie, numai că se descurajează repede și se lasă astfel pradă trîndăviei lui firești"[54].

Peste munți, în Principate, apărarea țăranilor de invective asemănătoare a venit îndeosebi din partea călătorilor străini, care au putut să cunoască realitățile sociale și contextul lor geopolitic. „Unii învinuiesc pe țăranii moldoveni — scria d'Hauterive — că sunt leneși și șireți. Mărturisirea celor cari vorbesc împotriva unui popor apăsat eu nu o voi primi niciodată". Dimpotrivă, „dacă vezi pe moldoveni cînd chiar foloasele lor cer ca să li se trezească hărnicia, atunci te încredințezi că ei nu sînt făcuți pentru lene"[55].

Viața de zi cu zi a lumii țărănești era o viață de sărăcie, închinată muncii, fără foloase proprii. De aici, apatia ei, aparentă doar, fiindcă marile ridicări la luptă pentru dreptate au dovedit speranțele și idealurile legate de un trai mai bun.

Ritmul cotidian nu cunoștea doar varietatea deosebirilor sociale. În timp ce lumea adultă muncea sau trîndăvea, după rang și împrejurări, lumea copiilor îmbogățea peisajul vieții cu frumusețea dintotdeauna a jocului.

Culegînd unele informații despre jocurile specifice copilăriei, Del Chiaro știa că aducea prin intermediul lor încă o dovadă că românii sînt urmașii vechilor coloniști romani „care au transmis generațiilor pînă în ziua de azi aceleași jocuri ca: mingea, titirezul, nucile, bîzîita, de-a caii, scrînciobul, baba-oarba și altele, toate întrebuințate la anotimpul lor". Pe lîngă acestea, au pătruns jocurile turcești „deprinse de la copiii negustorilor turci stabiliți în Țara Românească"[56] și, cu timpul, cele europene. Pe la 1750, fetele lui Ioan Callimachi, de exemplu, se jucau dîndu-se în scrînciob, dar știau, de asemenea, „tout-de-table, panghelc, șahul"[57]. Să nu uităm nici timpul dedicat învățăturii, în școlile vremii sau acasă, unde fiii de boieri erau crescuți fie de dascălii autohtoni, după obiceiul țării, fie de învățați străini[58].

Din păcate, o zi din viața unui secol este prea scurtă pentru a reface aici o istorie a culturii și a învățămîntului. Dacă ar trebui să ținem seama de ea, atunci s-ar cuveni să aruncăm o privire și în modestele biblioteci, unde domnii, boierii sau prelații luminați se aflau adesea în compania lecturii și — de ce nu? — ar trebui să-i însoțim la teatru sau să-i asistăm în discuții cărturărești.

Am repetat adesea că rîndurile de față nu sînt mai mult decît o simplă incursiune în faptul cotidian, o incursiune în măsură să arate importanța tradiției, precum și habitudinile înnoitoare ce și-au croit treptat drum. Un motiv mai mult pentru a părăsi planul faptelor, cu gîndul de a zăbovi, în continuare, în acela al ideilor și al sensibilității colective.

VIAȚA ÎNTRE EROS ȘI AGAPÈ

Prizonieri ai prezentului, sîntem tentați adesea să ne imaginăm viața de odinioară tot prin prisma propriilor noastre trăiri sufletești. Nu se poate să fi privit vestimentația din secolele trecute, expusă pe manechine în vitrinele unor muzee, fără să fi refăcut, în gînd, dimensiunea fizică a omului de altă dată, departe, chiar și în secolul trecut, de impozanța din zilele noastre. De ce n-am admite că, o dată cu dezvoltarea biologică, ființa umană a cunoscut și o evoluție psihică? Faptul se cunoaște acum mai bine, grație cîtorva studii privind istoria ideilor și a mentalităților, dedicate unui aspect sau altul al universului afectiv ce a însoțit traiul de zi cu zi al omului: dragoste, ură, frică, speranțe și atîtea alte sentimente. A pătrunde în laboratorul sufletesc al oamenilor de acum două veacuri este, în consecință, un demers util, oricîte obstacole i s-ar opune. Și ce poate fi mai seducător decît această istorie a iubirii în care Pierre Chaunu vedea „regula de aur“ [1] a oricărei înțelegeri a sensibilității colective?

O mai veche confuzie de termeni umbrește adesea imaginea curentă a iubirii. E mereu nevoie, în acest caz, de o precizare care să-i distingă conținutul, după natura subiectului, de la iubirea creștină a aproapelui la dragostea de patrie sau la sentimentul erotic. Acesta din urmă ne interesează în paginile prezente, restrîngîndu-ne în mod

voit interesul doar la secolul XVIII, secol ce s-a preocupat mai eficace de dimensiunea omului [2].

Era de aşteptat cu atît mai mult ca răstimpul respectiv să renoveze şi erotica, după cum renovase comportamentul sexual şi mariajul [3]. Natura acestor mutaţii poate fi descifrată cel mai bine prin intermediul „revoluţiei demografice" şi al noului suport economic al vieţii, ce au condus treptat la constituirea noului tip de familie: o familie întemeiată pe propriile resurse de existenţă, eliberîndu-se treptat de „tirania părinţilor". „Preţul" eliberării era vîrsta relativ mai ridicată în momentul căsătoriei, atît cît a cerut-o efortul pentru întemeierea stabilităţii economice necesare existenţei emancipate a cuplului [4].

Etern umană, arta de a iubi a resimţit în modul cel mai direct asemenea realităţi, impunîndu-se ca altă dimensiune a vieţii marelui secol, cînd s-a făcut încă un pas în evoluţia eticii erotice, ducînd la biruinţa lui Eros — iubirea-pasiune şi izolarea lui Agapè — iubirea creştină; „zeul Iubirii — scria Denis de Rougemont — nu mai reprezintă destinul fatal, ci este doar un copil obraznic. Aproape nimic nu mai este oprit. Din pudoare, obstacol firesc, a rămas doar atît cît este necesar pentru retorica poftei, dar nici măcar atît cît pentru cea a iubirii. Totuşi, această aparentă reducere a iubirii la contactul a două epiderme este nu atît expresia unui materialism inuman, ci mai degrabă dovada continuităţii ascunse a mitului în inimile celor ce trăiau în secolul XVIII", secol ce a jucat în viaţa lui Don Juan „acelaşi rol ca şi Lucifer în viaţa Creaţiei, în doctrina maniheistă" [5].

Noua dimensiune erotică pe care veacul XVIII o imprima moravurilor n-a triumfat la fel în întreaga lume, menţinînd decalajul între Occidentul european şi Extremul Orient, unde conceptul de iubire, ca şi problema iubirii, aveau alte sensuri [6]. Istoria iubirii în timp comportă astfel, inevitabil, şi o distincţie în spaţiu, adesea chiar de la popor la popor.

În ceea ce privește spațiul românesc, Andrei Pippidi a surprins cel mai bine aventura acestei sensibilități, în raport cu poziția socială a femeii, cu etica sexuală și expresia literară a amorului. Cîteva din concluziile sale se cuvin a fi reținute. Între altele, ele se referă la experiența erotică pe care veacul XVIII o moștenea din epoca precedentă și care se încheia și la noi cu două concepții despre dragoste: una a castității, propovăduită de biserică; alta, a vitalității, recomandată de nobilime și Curte. La această zestre afectivă, s-au adăugat în secolul XVIII normele de conduită ale acelor *homines novi* care se infiltraseră tot mai mult în rîndurile vechii boierimi, impunîndu-și propria morală libertină [7].

Ce s-a întîmplat în straturile mai de jos ale societății? De reținut, cu referire la acest nivel, sugestia lui Virgil Cândea, bazată pe limbajul creației populare, ce păstrează „un văl de taină peste conceptul de Agapè și de pudoare peste cel de Eros în sensibilitatea românească tradițională, care nu pare astfel să fi simțit ispitele confundării sau exacerbării celor două iubiri, păstrîndu-le, atenuate, cu funcționalitățile proprii. Fenomen mult mai tîrziu, erotismul este la noi — conchidea el — un subprodus al modernizării, cu motivații exterioare așezării genuine a sufletului românesc“ [8].

Dispunem așadar de cîteva bune premise și sugestii pentru a zăbovi din același unghi al interesului asupra societății românești din veacul XVIII, societate ce se integrează peisajului est-european, în care Pierre Chaunu vedea „o excepție majoră“ la modelul căsătoriei din restul continentului în epoca Luminilor [9].

Cu această precizare ne aflăm aproape de miezul ideilor ce înlesnesc înțelegerea frămîntărilor erotice. Excepția surprinsă de istoricul francez s-a datorat persistenței căsătoriei precoce, specifică societăților preindustriale. Veacul XVIII românesc cunoaște o atare realitate, ca și tendinț[illegible]

depăşirii sale. Căsătoriile la o vîrstă prea timpurie erau, într-adevăr, una din problemele epocii, şi, în consecinţă, prevederile legislative au încercat să le împiedice, impunînd anumite limite de vîrstă, sugestive, în sine, pentru proporţiile pe care le cunoştea fenomenul. O dispoziţie bănăţeană din 1787 prevedea minimum 16 ani pentru tineri şi 12 ani pentru tinerele care urmau a se căsători. Frecvenţa mariajelor contractate sub această vîrstă se înţelege şi dintr-o *Poruncă pentru nevremelnică căsătorie*, răspîndită doi ani mai tîrziu în Transilvania, ce acuza faptul că „prea mulţi tineri avînd 14 şi 15 ani se căsătoresc [...] cu fetele de 10—11 ani, socotind că prin una ca aceasta mai bine vor putea ţine casa şi economia ei, şi nădăjduind că vor fi [...] scăpaţi de recruţie". Legislaţia din Principate reflectă realităţi similare, stipulînd ca vîrsta minimă a celor căsătoriţi să fie de 14 ani pentru băieţi şi 12, pentru fete. Absenţa statisticilor face dificilă evaluarea precisă a frecvenţei acestor situaţii, într-un răstimp în care alte izvoare indică şi căsătorii la vîrste relativ mai mari, de 20 sau 24 de ani [10]. Doar impresiile contemporanilor sînt fără echivoc, denunţînd căsătoriile contractate la o vîrstă apropiată de a copilăriei. Se înţelege, asemenea mariaje nu erau posibile fără iniţiativa părinţilor. Cînd o fată împlinea 13—14 ani — observa Wilkinson — părinţii începeau căutările pentru a-ï găsi un soţ [11], ceea ce excludea încă de la început problema iubirii. Cei căsătoriţi în atari condiţii nu se cunoşteau adesea pînă la nuntă, moment fără o semnificaţie erotică în cazul cuplurilor minore. Mai mult, mariajul prea timpuriu avea urmări nefaste în dezvoltarea normală a partenerilor încă nematurizaţi. Asupra urmărilor atrăgea atenţia foaia volantă din 1789, arătînd că această căsătorie „nu numai sănătatea omului o slăbeşte şi creşterea cea după fire a tărîmeai o oproceşte şi împiedică dară încă şi toată vrednicia bărbătească o răpeşte de la unii ca aceştia [...] de unde urmează şi însoţirei cei

de obște și statului celui omenesc mare pagubă și scădere" [12].

Aflată sub controlul atent al părinților, căsătoria timpurie, adesea precipitată, preceda dezvoltarea sentimentului erotic. Tinerii erau supuși apoi unei atente supravegheri, înțelegîndu-se de ce Eros trăia stînjenit, dacă nu era chiar alungat. Nu e de mirare în asemenea condiții că arta galanteriei erotice lipsea din peisajul cotidian, cum remarcase încă de la începutul secolului Del Chiaro, surprins că nu i se întîmplase a vedea ca un tînăr să fie îndrăgostit de o fată [13]. Explicațiile oferite mult mai tîrziu de Ion Ghica sînt valabile întru totul și pentru realitățile veacului XVIII: „pe vremea aceea nu era lucru lesne de a fi galant și nu fiecine îndrăznea a face curte. Cînd un tînăr punea gînd rău pe o fată, el putea să dea cu ochii de tatăl sau de fratele ei și atunci, nici una nici două, popa îi și cînta *Isaiia dănțuiește* și căsătoria, deși silită, era valabilă". Nu fără exagerări stilistice, tabloul se dovedea corect în liniile de ansamblu, ca și atunci cînd arăta paza severă la care erau supuse tinerele fete de către părinții lor: „nici măcar pețitorii nu le vedeau pînă nu se isprăvea vorba de căsătorie, încît ginerele nu era totdeauna sigur că a văzut bine fața logodnicei sale" [14]. Dincolo de porțile caselor bine păzite, în iatacurile cu gratii la ferestre, fetele care se aflau la vîrsta iubirii trăiau alte neliniști și curiozități. În așteptarea căsătoriei, ele — scria J. L. Carra — „nu se bucură decît de specularea plăcerilor dragostei și de dorința voluptății".[15] Ar fi și greu de imaginat o lume fără impulsuri erotice pînă la căsătorie, oricîte grilaje se ridicau în calea lor de către morala comună.

Mai nuanțat în aprecieri, Dimitrie Cantemir sesiza la începutul secolului faptul că „tinerii socotesc că nu e de rușine, ci de laudă, ca, pînă se căsătoresc, să facă dragoste într-ascuns". Avem aici încă un indiciu al „dragostei curtenești" ce crea momente de voluptate în rîndul feciorilor de domni și boieri, care puteau trece ușor peste riscurile deplinei desfătări senzuale: „cît despre

împreunările oprite, nu te paşte nici o primejdie de moarte — scria acelaşi principe, cunoscător al moravurilor vremii sale — atîta timp cît vei da bani pentru şugubinat"[16], aluzie la impunerile ce se aplicau. În acest caz era vorba, după cum arăta tot el, de o „dragoste într-ascuns", pentru a nu scandaliza moravurile, ceea ce explică de ce Del Chiaro şi ceilalţi călători străini n-au putut-o distinge pînă la sfîrşitul secolului. Înfruntarea prejudecăţilor şi libera desfăşurare a lui Eros îşi croiau însă drum, amplificînd criza sentimentală a societăţii. Criza se dovedea cu atît mai gravă cu cît avea de înfruntat morala creştină, dominantă, al cărei rol era continuu sporit în secolul XVIII ca suport al vieţii spirituale. Interesîndu-se de Eros, biserica ortodoxă s-a dovedit totuşi mai înţelegătoare decît instituţia catolică, angajată într-o imposibilă bătălie contra senzualităţii. Aşa se explică de ce, în ierarhia comunicării cu Dumnezeu, preoţii catolici se diferenţiau ca asceţi ai castităţii, dorindu-se a se arăta că sexul implica totdeauna, chiar şi atunci cînd era exorcizat de puterea sacramentală, o formă de păcat[17]. Ideea era respinsă de biserica ortodoxă, aflată astfel mai aproape de frămîntările lumeşti. Amîndouă bisericile s-au întîlnit în schimb pe acelaşi teren în lupta contra tentaţiei, recomandînd o morală a abstinenţei şi iubirii caste. În acest sens, s-a îndreptat şi opera moralizatoare a ortodoxismului printr-o literatură religioasă ce s-a bucurat de o difuziune sporită în secolul XVIII şi, mai puţin, de o îmbogăţire cu teme şi motive noi. Impulsuri novatoare deosebite au venit din partea omileticii lui Antim Ivireanul, cu efecte pînă tîrziu, la care s-au adăugat, pe parcursul veacului, şi alte contribuţii pînă la acelea aduse de reprezentanţii Şcolii ardelene. Diferenţiate, mai ales sub raportul discursului, toate acestea nu se abăteau de la mesajul tradiţional al bisericii cu privire la sensul iubirii, mesaj reîmprospătat prin vehicularea intensă — în numeroase copii manuscrise — a vechilor texte moralizatoare ce vorbeau, fără deosebire, de iubirea creştină. *Minunile Fecioarei*

Maria și *Viața Sfîntului Vasile cel Nou* ofereau numeroase pilde ce defineau, sub forma unor istorioare, codul comportamental recomandat de biserică. E interesant faptul că din cele 346 de file ale unui manuscris din 1742, circa 56 erau acoperite cu pilde ce gravitau în jurul comportamentului erotico-sexual: *Pentru dragoste; Pentru omorîrea poftelor; Pentru că iubitorii trupului nu vor moșteni împărăția cerului; Pentru un bărbat cu femeia care au păzit curăție pînă în sfîrșit; De un călugăr cu o fată* etc.

Pe eșafodajul faptelor, s-a constituit o întreagă doctrină a iubirii creștine, recomandată și prin intermediul *Învățăturilor lui Vasilie Machedon* (cu un capitol *Pentru blagodeaniia dragoste)* sau prin *Poruncile lui Dumnezeu*, între care unele se refereau anume: *Pentru credință; Pentru dragoste; Pentru patimile cele trupești dintru ce să fac și cu ce le biruim pre iale* [18].

Sensul iubirii era acela pe care îl lămurea Antim Ivireanul, atunci cînd amintea cele trei fapte bune ale blagoslaviei *(credința, nădejdea, dragostea)*, opuse păcatelor de moarte *(trufia, iubirea de argint, curviia, mîniia, lăcomiia, zavistiia, leneviia)*. Între primele, „dragostea încă iaste, după cum zice fericitul Pavel, mai mare decît credința și decît nădejdea, temeiul și vîrful tuturor bunătăților, care unește pre mulți într-una“ [19]. Ideea, omniprezentă în discursul confesional, a fost definită mai detaliat în catehisme (ca în *Catehismul cel mare*, Blaj, 1783, cu un capitol *Despre dragoste)* și în cîteva „cuvinte de învățătură pentru dragoste“. Unul dintre acestea se constituia într-un veritabil elogiu al iubirii creștine: „O, fericită dragoste! Fericiți cei ce te arată și te iubesc și pe tine! O, fericită dragoste dătătoare tuturor bunătăților! O, fericită dragoste! fericit omul și de trei ori fericit cel ce te-au cîștigat din curată inimă și ființă“ [20].

Cu toate nuanțele ei, literatura confesională a epocii nu s-a abătut de la această imagine, singura pe care a vehiculat-o în legătură cu iubirea ca element al pedagogiei creștine. „Că ce

folos — se spunea în același *Cuvînt de învățătură* — de osteneală fără de dragoste"; „că fără de dragosgoste tot lucrul și toată fapta necurată iaste" sau „nedragostea acoperă mulțime de păcate" etc. De aici, concluzia vizînd substanța creștinismului, că „nimic mai nainte să cinstim au să ne sîrguim a agonisi ceva mai vîrtos decît dragostea" [21]. Intensa vehiculare a iubirii în accepția amintită reprezenta un element de seamă al vieții afective din secolul XVIII. Avem motive să credem că o atare iubire nu era doar proclamată ca o componentă a discursului confesional, ci reprezenta o dimensiune autentică a sensibilității, acționînd ca element de seamă al codului de valori morale operant, nu mai puțin, în sfera preocupărilor laice. Autorul *Letopisețului cantacuzinesc* ținea seama de ea și în judecarea trecutului, convins că „liubovul iaste tuturor bunătăților rădăcina", întrucît, conform îndemnului divin, „cine va avea dragoste cu vecinul său, acela va lăcui în mine și eu întru el" [22].

În cuprinsul unei asemenea concepții nu s-a putut individualiza iubirea dintre sexe, lăsînd impresia că morala creștină nu s-a interesat de frămîntările erotice. Să fie, oare, pentru că ele erau asociate senzualității și, implicit, unei forme de păcat?

Singura rezolvare a eternului conflict părea acceptată doar prin căsătorie. Întreaga pledoarie creștină, menită să rezolve dilema a fost vehiculată mai mult în veacul XVIII, ca parte a unui întreg program de renovare a moravurilor în spiritul moralei tradiționale. Preceptul biblic pe care Sfîntul Paul îl recomanda corintienilor („Mai bine este să se căsătorească decît să ardă") era amintit și românilor prin intermediul literaturii confesionale. Căsătoria apărea, în consecință, drept „leacul poftei și bucuria omenească" [23] în *Teologia dogmatică* de la Sibiu (1801). Tot așa o vedeau cărțile populare, precum romanul *Varlaam și Ioasaf*; „mai bine iaste a însura și a mărita decît a să aprinde" [24], considerîndu-se căsătoria ca o rezolvare a crizei erotice.

În secolul XVIII ideea nu mai constituia o noutate. Interesată să-și mențină controlul asupra sensibilității, biserica și-a sporit efortul pentru a explica sensul căsătoriei. Fără a aduce, așadar, o noutate în peisajul doctrinar al creștinismului, literatura confesională din veacul XVIII și-a sporit misiunea moralizatoare, consolidînd tradiția și oferindu-i, pînă în mediile de jos, necesarul suport spiritual. Eforturile pe acest tărîm au culminat la sfîrșitul secolului XVIII cu apariția unor cărți de seamă (Samuil Micu, *Taina căsătoriei*, Blaj, 1801; *Teologia dogmatică* [...] *despre taina căsătoriei*, Sibiu, 1801), menite „a arăta în ce stă ființa" căsătoriei.

Privită ca una din „cele șapte taine", căsătoria a continuat astfel să fie patronată în întregime de biserică, care s-a îngrijit mai mult, spre sfîrșitul veacului, de aspectele ei canonice și de reglementările cerute de realitatea socială. Preoții înșiși nu puteau oficia nunta fără „blagoslovenia arhiereului", încă un mijloc de a se controla, ierarhic, canonicitatea actului. „Iar de va face fără de blagoslovie — spunea un act din 1767 — [...] acea logodnă rămîne în voia arhiereului, au să o întărească sau să o strice" [25]. Dispoziția era reamintită de episcopul de Huși în 1785 celor care continuau, cum se pare, să nu țină seama de ea: „Oricarele din preoți, fără voia și știrea noastră, nu este slobod a săvîrși cununia, care este întocmai taină din cele șapte a bisericii", altfel — suna amenințarea — preotul era supus la grea canonizare [26].

Faptul arăta grija pentru ca actul căsătoriei să nu se abată de la tradiția canonică. Așa se explică, în parte, suspectarea preotului de rînd de către conducerea arhierească, îngrijorată că acesta „poate că nici nu va avea atîta știință ca să cerceteze treapta la cei ce sînt rudenii de sînge și de sfîntul botez" [27].

Normele cu privire la căsătorie aveau menirea cu atît mai mult să asigure canonicitatea actului, căruia îi ofereau, în plin secol al Luminilor, un suport mai temeinic, în sensul accentuării unor

practici tradiționale. Dar ele conțineau totodată, unele semne ale înnoirii, chiar în direcția „modernizării". De notat, între acestea, preluarea progresivă de către biserică a dispozițiilor ce veneau din sfera jurisdicției laice. Astfel, legiuirile din Principate și din Transilvania, de la cumpăna secolelor XVIII—XIX, recunoșteau fără echivoc în căsătorie un act civil patronat de biserică, dînd putere de lege unor practici statornicite prin intermediul tradiției. Este cazul, spre exemplu, al logodnei, prezentată și de teologia ortodoxă ca etapă premergătoare cununiei. În mod asemănător, legiuirea lui Caragea vedea în ea „cea mai întîi cuvîntare de tocmeală a nunții", ca și legiuirea lui Callimach care o definea ca „făgăduința pentru următoarea însoțire", sau ca *Manualul juridic* al lui Andronache Donici care proclama, în acord cu „rînduiala bisericească", că logodna „ca o nuntă să socotească" [28].

Sub raport sentimental, logodna însemna „sărutarea tinerilor". Dar ea pecetluia, totodată, tranzacțiile privind zestrea a căror rezolvare era schimbarea de inele sau „darea de dar din partea tînărului", ca ultimă garanție a căsătoriei, marcată apoi prin spectacolul impunător al nunții. (Era spectacolul pe care Dimitrie Cantemir îl descria la începutul secolului [29], confirmat de relatările călătorilor străini, dar mai ales de cercetarea etnologică din secolul XIX, atestînd persistența puternică a tradiției pe care n-a contaminat-o nici infiltrarea ceremonialului fanariot[30], îndeosebi la Curtea domnească și în mediile boierești).

Participarea puterii laice la reglementarea căsătoriei a fost mai puternică în Transilvania, unde, pe baza decretului lui Iosif II, guberniul amenința cu destituirea pe preoții care se abăteau de la prescripțiile legale (1783). În 1784, un decret aulic cerea insistent respectarea celor trei strigări în biserică în vederea căsătoriilor, iar alt decret, emis peste încă un an, obliga pe tinerii căsătoriți să depună jurămînt înaintea dregătorilor locali. În fine, ordonanța gubernială din 1787 prevedea efectuarea cununiei religioase după aprobarea dată

în prealabil de autorităţi[31], încă o măsură menită să substituie puterii laice căsătoria tradiţională, supusă pe această cale, mai repede în Transilvania, iminentei sale crize.

Intervenţia puterii de stat în reglementarea căsătoriilor s-a făcut simţită şi în Principate, îndeosebi în cazul căsătoriilor dintre români şi străini, aflate în atenţia hrisovului dat de Ştefan Racoviţă în 1764, care prevedea ca „de acum înainte nimeni din străini să nu se mai însoare aici în pămîntul Ţării (româneşti) şi să ie fată de pămînteni, şi pămîntenii iarăşi nimeni să nu îndrăznească a-şi da fie-sa sau alte rudenii după străini, măcar oricine ar fi". În caz contrar, cei însuraţi trebuiau să fie izgoniţi, averea urmînd să fie confiscată de către domn. Preoţii care se abăteau de la interdicţie riscau să-şi piardă darul, urmînd să fie supuşi „la judecata politicească de se vor pedepsi". De notat că hrisovul înţelegea prin „străini" pe aceia „cari vin în ţară, greci, albanezi, sîrbi [...] şi alţi mai mult goniţi", şi excludea anume din rîndul lor pe moldoveni[32], făcînd dovada conştiinţei unităţii de neam a românilor. Luată în plină epocă fanariotă, măsura contrariază acum prin implicaţiile ei „naţionale". Era ea un act în slujba conservării etnice, o expresie a mîndriei de sine?

În Transilvania, Petru Maior a observat în aceeaşi vreme că românii „s-au îngreţoşat a se căsători cu muieri de alt neam"[33], referindu-se la o zonă în care alteritatea etnică şi confesională crease conflicte puternice, deşi căsătoriile interconfesionale (inclusiv între ortodocşi şi uniţi) au fost reglementate de autoritatea aulică[34]. În Principate, măsura nu s-ar înţelege fără a ţine seama de atitudinea generală faţă de „taina căsătoriei". Hrisovul lui Ştefan Racoviţă preciza că interdicţia căsătoriilor cu străinii se datora faptului că mulţi dintre aceştia erau suspectaţi „pentru feluri de răutăţi şi blăstămăţii", neprezentînd, aşadar, „garanţii morale" pentru întemeierea unei vieţi de familie. În acest sens, dispoziţia nu făcea decît să „legalizeze" o mai veche practică, reco-

mandată şi într-o învăţătură a lui Antim Ivireanul, care era şi mai clară în privinţa motivaţiei. Căsătoria cu o persoană din alt loc era aici condiţionată de verificarea „stării civile" a acesteia, întrucît — se explica — „vin mulţi din Ţara Ungurească şi din Ţara Turcească şi dintr-alte locuri depărtate şi să însoară aici, şi pe la locurile lor au muieri [...] şi vin aici pentru ca să ia a patra muiare [...], care lucru iaste curvie şi fărădelege"[35]. Aceleaşi realităţi trebuie să fi determinat şi emiterea hrisovului din 1764 ale cărui prevederi erau cunoscute şi peste trei ani, cu deosebirea — constatată în timpul unui incident — că numai „cei proşti păzesc porunca, dar cei aleşi nu o păzesc"[36].

Să recunoaştem, astfel, dincolo de inerente abateri, preocuparea conjugată a statului şi a Bisericii de a pune căsătoria sub protecţia moralei tradiţionale. În acelaşi spirit, îmbogăţit şi de raţiuni sociale, căsătoria locuitorilor liberi cu robi ţigani era privită „împotriva a toată dreptatea şi pravila", *Sobornicescul hrisov* (1795) hotărînd ca „acest fel de însoţire şi cununie să fie de istov cu hotărîre oprite". Cînd nunta se făcea totuşi, ea trebuia desfăcută de îndată întocmai „cum s-ar fi întîmplat moarte", atrăgînd şi pedepsirea acelora care au oficiat-o prin „lipsire de vretnicii a preoţiei"[37].

Asemenea bariere erau menite să asigure conservarea structurilor tradiţionale ale societăţii, supuse treptat disoluţiei, iar tentaţia Erosului de a străbate oprelişţile impuse era una dintre cauze.

Condiţia socială avea un rol hotărîtor în constituirea cuplului. *Pravilniceasca condică* din 1780 nu uita să amintească datoria acelora care conlucrau la realizarea mariajului „să păzească cinstea neamului lor" şi să evite căsătoriile „după obrazuri proaste şi defăimate"[38]. Căsătoria rămînea, în consecinţă, o convenţie realizată sub pavăza prescripţiilor sociale şi a tranzacţiilor prealabile în care părinţii aveau rolul hotărîtor. Prevederi mai tîrzii (1813) încercau, ce-i drept, să preîntîmpine abuzurile pentru a salva familia de

la criza care o amenința. Preoții erau de accea pedepsiți cu „grea răspundere și canonisare", în cazul în care oficiau cununii fără acordul părinților și împotriva voinței mirilor, astfel încît aceștia din urmă „să nu fie îndemnați de părinți a merge cu sila după cineva" [39]. Interdicțiile divulgau și esența căsătoriei tradiționale pe care noile fenomene de viață o supuneau destrămării lente. Constituirea cuplului familial răspundea și unei crize erotice, la care făcea, poate, aluzie Petru Maior atunci cînd critica pe aceia „carii numai pentru pofta cea dobitocească vreu să se căsătorească" [40]. Cu toate acestea, mariajul rămînea, în esență, ceea ce a fost mai înainte: un acord de conviețuire, întemeiat pe cerințele „economiei familiale" și, cum s-a dovedit mai ales în straturile de jos ale societății, pe „funcționalitatea" partenerilor, a femeii cu deosebire. Imaginea „acordului" ce s-a manifestat la nivelul mentalităților s-a răsfrînt și în scrisoarea unei femei din Moldova către soțul ei, aflat în Transilvania: „dau știre cum eu-s beteagă și de casă nu-s de a ține, iar tu, de-ți va trebui femeie, tu să-ți iai altă femeie: de mine să fii iertat în veci și mă iartă și tu. Că eu am bolnăvit; deci de acum înainte mie bărbat nu-mi mai trebuiește pînă la moartea mea" [41].

Ce-i drept, morala creștină a vegheat și la asemenea raporturi, recomandînd codul ei de atitudini umane. Îndemnul adresat tinerilor căsătoriți era, în consecință, unul de iubire reciprocă, în care bărbatului i se recunoștea poziția privilegiată. Un exponent al crezului a fost și Petru Maior, atunci cînd recomanda căsătoriților „să se cinstească unul pre altul și să se iubească", adăugînd imediat că „adevărat, bărbatul e cap muierii", dator „cu milă să poarte grijă de ea" [42]. *Pravilniceasca condică* din Principate a înscris îndatoriri identice: „sînt datori cei după lege, luați în căsătorie, a avea unul către altul deopotrivă dragoste și credință între dînșii, însă bărbatul a fi cu otcărmuirea și muierea cu supunerea" [43].

Îndemnurile veneau dintr-o practică seculară, asimilată de conştiinţa colectivă. *Ceasornicul domnilor* se clădea pe aceeaşi morală cînd recomanda — prin glasul unui personaj — „să învăţăm pre femeile doamne şi giupunese alese dintre altele să asculte pre bărbaţi, de vor să petriacă norocită adunare" [44]. Tot aşa îşi sfătuia fiii o mamă din înalta societate: „să nu vă plecaţi urechile voastre cuvintelor jupîneselor voastre [...], care fac fraţilor neviaţă, nici să se amestece ele în vorba voastră cînd veţi avea între voi" [45].

Inegalitatea dintre sexe în interiorul cuplului, ca şi în societate, a marcat inevitabil viaţa afectivă. Reflectînd asperităţile la acest nivel, *Îndreptarea legii* (1652) îngăduia bărbatului „să-şi bată muiarea cu măsură pentru vina ei [...] deşi va bate neştine muiarea cu pumnul sau cu palma aceea nu se chiamă că este cu vrăşmăşie asupra ei" [46]. Perpetuate pînă tîrziu, în plin secol XVIII şi dincolo de hotarul său, asemenea realităţi au făcut ca sensibilitatea să resimtă acut ambianţa specifică a cuplului, şi ca libidoul să funcţioneze cu deosebire sub pavăza acoperişului familial. Dar criza era inerentă şi ea s-a produs prin disocierea treptată a sexualităţii de procreaţie, prin triumful voluptăţii şi abaterea de la liniile de conduită sancţionate de societatea medievală [47].

Devierile de la moralitatea tradiţională sînt, desigur, mai vechi. La ele se referea un document din 1592 în care erau criticaţi aceia care „afară de singur trupul lor nu au altă grijă" şi care „apucîndu-să de femei străine, uită de ale lor cele legiuite şi, iarăşi, alţii, nefiind însuraţi [...], vreau mai bine să aibă femei năimite, fără cununie, nedeosebind cele legiuite de cele fără lege şi cari astfel trăiesc în desfrîu, rău şi fără de cuviinţă" [48].

În secolul XVIII au continuat asemenea deprinderi. Dimitrie Cantemir care lăuda frumuseţea boieroaicelor nu omitea să aprecizeze că ele se dovedeau „mult mai prejos în frumuseţe decît femeile din popor; acestea le întrec în frumuseţe, dar de multe ori sînt uşuratice şi pline de năravuri destul de ruşinoase" [49]. Aceleaşi moravuri erau

incriminate și de călătorii străini, cum putem deduce din opinia unui călător polonez în Moldova (1759), potrivit căruia „acest neam nu se prea sinchisește de „virtute și de rușine" [50]. Peste decenii, Dionisie Eclesiarhul avea să rețină și opinia unui pașă, oaspetele lui Nicolae Mavrogheni, care i-ar fi spus domnului „că știe el că sînt bucureștencele iubitoare de împreunare" [51]. Era, desigur, o exagerare, dar ea se întîlnea întrucîtva și cu observația lui Carra, atunci cînd descriind frumusețea romancelor, vorbea de înclinația lor erotică (*„porté à l'amour"*), acuzîndu-le moravurile ușoare din vremea ocupației rusești [52]. Asemenea moravuri începuseră să fie, probabil, destul de răspîndite de vreme ce autoritatea domnească și ecleziastică se simțea datoare să intervină. O măsură ciudată i se datorează lui Constantin Mavrocordat care, „lîngă alte pomeni, au socotit [...] ca să rădici femeile cele răle din pămîntul acesta, cari sînt făr de bărbați. Și așa, dînd poruncă, au strînsu mai bine de 80 de muieri și le-a închis în Sfete Gheorghii, la Mitropolie, țiindu-le multă vreme închisă acolo, de mure de foame". Doamna însăși s-a îngrijit de soarta lor, trimițîndu-le „pîni și lumin", ca să nu șadă pe-ntuneric" [53]. Măsuri similare aveau să ia Constantin Hangerli, care impunea pedepse aspre pentru „cîți petrec viața desfrînată" sau Alexandru Moruzi (1794), impresionat că „aici în pămîntul acesta cu o mare slobozenie se obișnuiește păcatul curviei [...], care păcat se ințețește și se înmulțește" [54].

Dispozițiile nu făceau decît să întărească sistemul coercitiv tradițional, întreținut prin difuzarea susținută a textelor de „penalități", prin care biserica veghea la puritatea moravurilor. Dar în chip sugestiv, ele indică și natura abaterilor posibile, trădînd indirect existența lor sau cel puțin cunoașterea acestora de către societatea tradițională, cum rezultă și dintr-o listă bucovineană de pedepse: „Sodomia sau curvia împotriva firii omenești se va pedepsi cu tăierea capului și cu arderea trupului. Cel ce va curvi cu sîngele său, cu tăiarea sabii se va pedepsi. Cel ce va sîli

pe oarecineva cu sila spre curvie, cu tăiarea capului se va pedepsi. Însurații sau măritații de vor curvi cu altul după întîmplare, cu piarderea vieții să se pedepsească. Cel ce va avea doao muieri sau mai multe sau muiarea doi bărbați, cu sabia să se pedepsească. De va lua cineva o fată sau o muiare cu sila cu sabia și, după întîmplare, cu punerea trupului pe roată să se pedepsească. Curvia de obște, după întîmplare, cu bani și cu închisoare și cu gonire din țară să se pedepsească. Cel ce ar avea împreunare cu necredincioși și alte curvii grele — după întîmplare — cu tăiarea capului și cu arderea în foc să se pedepsească. Ceea ce înadins va piiarde roada zămislirii sau ceea ce va face pe bărbat sau pe muiare să nu aibă roadă — cu sabia să se pedepsească" [55]. „Vămile văzduhului", temă frecventă în pedagogia ortodoxă, reducea în atenție aceleași grave abateri de la normele moralității, stabilind și o ierarhie a lor, încă destul de labilă. După *Teologia dogmatică* a lui Macarie se indica un număr de 21 de păcate, pederastia („culcuși în păcat, bărbat cu bărbat") ocupa locul 16, după care figura preacurvia (locul 17) și abia apoi curvia (21). *Viața Sf. Vasile cel Nou*, tipărită la Rîmnic în 1816, dar care a circulat și anterior în numeroase variante manuscrise, indica 24 asemenea „vămi", în care „curvia" se afla pe a treia treaptă, sodomia pe a 16-a, iar „patima gîndurilor spurcate", trupești, pe ultima [56].

Tentația păcatului a subminat puternic morala, angajînd biserica într-o luptă grea pentru protejarea cadrului etic tradițional, mai ales contra agresiunii sexualității. În acest spirit, un *Cuvînt pentru curățenie*, extras dintr-un text de pravile, reamintea că „nici curvarii, nici închinătorii bazilor, nici preacurvarii, nici ceia ce se spurcă înșiși pre sine nu vor dobîndi împărăția cerului" [57]. Preoțimea era chemată să vegheze la păzirea bunelor moravuri, cum se vede din porunca trimisă protopopilor din județe de „a căuta și pricine ce s-ar întîmpla între mireni împotrivitoare legii [...] cum pentru curvii, pentru hrăpiri de fete, pentru

amestecarea sîngelui, pentru fermecătorii, pentru vrajbă și neunire între bărbat și muiarea lui“ [58]. Legiuirile civile de la cumpăna secolelor XVIII—XIX au încorporat și aceste dispoziții, întărind asprimea vechilor măsuri punitive. Manualul lui Donici, bunăoară, dădea voie părintelui care-și găsea fata în adulter să curme viața acesteia ca și a concubinului, cînd „pre amîndoi [...] îi va prinde furiș“ [59]. Este ciudat totuși că același manual acorda circumstanțe atenuante nu numai în caz de beție și nebunie, ci și „pentru trupească poftă“ [60].

În acest cadru de aspre reglementări juridice și religioase, care era viața afectivă a epocii? În ce măsură reglementările amintite s-au confruntat cu situații reale și în ce măsură „plăcerile trupești“ au subminat codul de onoare al societății tradiționale?

Era firesc ca o societate în care pragul dintre copilărie și mariaj nu se dovedea prea mare să nu cunoască păcatul lui Onan și ca, în general, raporturile sexuale să nu resimtă „revoluția“ specifică atunci lumii occidentale. „Abstinența voluntară — preciza însă Pierre Chaunu —, acel *coïtus interruptus* atestat de *Biblie* și practicile de avort au existat totdeauna și în toate mediile“, fiind o „gravă eroare să excludem total, din orice societate tradițională, voința de a disocia, într-un anume număr de cazuri, procreația de raporturile sexuale în cadrul căsătoriei“ [61]. De aceea este important să cunoaștem ponderea lor. În tabloul pe care istoricul francez îl schița societății europene în Secolul Luminilor, practicile anticoncepționale indică o mutație mai generală în etica sexualității, cu implicații largi fiindcă practicile respective au adus inerent în atenție voința individuală, iar „aceste microvoințe fac cu adevărat istoria“ [62]. Ancorată în tradiție, societatea românească din secolul XVIII nu părea să posede astfel de „microvoințe“. Supusă plăcerii, ea ignora pe moment riscurile, căci nimic nu indică instalarea practicilor anticoncepționale în viața ei. Singurul simptom al abaterii de la cursul tradițional

sînt avorturile și nașterile ilegitime, indicator al relațiilor preconjugale[63]. Obiceiul de a abandona nou-născuții „în unghiurile ulițelor" era cunoscut și lui Dimitrie Cantemir, care îl considera „împotriva firei și a dragostei părintești". Pe cei născuți în atari împrejurări Gh. Șincai îi numea „feciori de după gard"[64].

Cu toate interdicțiile bisericești, practicile de abandonare a copiilor și avorturile au continuat să constituie o problemă în viața societății. *Pravila de obște* a lui Iosif II, din 1788, pedepsea „izgonirea și stărpirea rodului trupesc" și instituia „prinsoare vremelnică" pentru vina „lepădării de prunc"[65]. În ciuda măsurilor, în 1797, se constata un număr mare de avorturi în regiunea graniței Banatului[66]. Fenomenul era însemnat și în Principate. „Spre întîmpinarea acestui rău — suna o dispoziție din Moldova — Divanul socotește că iaste de trebuință ca preoții în fieștecare oraș și satu, iar mai vîrtos din Iași, în toată vremea și adeseori, să deie poporenilor săi sfătuiri spre a băga ei de samă ca să nu îndrăznească spre asemenea faptă ce iaste împotriva lui Dumnezeu și omenirii, ce fieștecare femeie aproape fiind de nașterea pruncului ce l-au cîștigat în nelegiuire, poate cu îndrăzneală să vie la preotul satului, sau la cel din urmă aproape, care le va fi dator a da loc de aciuare pe vremea nașterii pruncului, și lăsînd apoi pe pruncul la sine îl va da cuiva din poporeni spre creșterea lui, fără să descopere cîndva numele maicii pruncului, ce mai vărtos va păzi întîmplarea aceasta în ce mai strașnică taină, ca să poată cineva din cei de laturi a înțelege pricina, pentru că iaste de trebuință a păzi pe femeie ce vinovată de rușină și de ocară". În consecință, preoții trebuiau să „privegheze asupra văduvelor și fetelor, și de va auzi sau singur va pricepe că vreuna din poticnire au rămas îngreunată [. . .] să o cheme la casa sa și în taină, făcînd cu amăruntul cercetare de iaste îngrunată, fără să o întrebe cu cine". Ajutorul acordat în asemenea circumstanță era justificat tocmai prin aceea că femeia vinovată „să nu cumva să cază

şi la altul (păcat) prin omorîrea pruncului". Pentru a se întări încrederea în dispoziţie, se preciza că preotul care destăinuia numele celui în cauză „fără de nici o milostivire va fi supus pedepsei" [67]. Documentul este sugestiv în a dovedi atitudinea societăţii nu atît faţă de raporturile sexuale extra sau preconjugale, cît faţă de naşterile ce rezultau [68]. Cu toată opoziţia faţă de abaterile de la morala creştină, lumea era nevoită, în cele din urmă, să tolereze naşterile ilegitime, făcînd dovada noilor ei orizonturi afective. În acest context mental, a fost posibilă şi reconsiderarea atenţiei faţă de „pruncii săraci de părinţi" de care vechile pravile nici nu s-au ocupat. Alexandru Ipsilanti a întemeiat în 1781 un Orfanotofion, de a cărui soartă aveau să se intereseze şi domnii următori (Mihai Suţu, Constantin Hangerli) [69]. Hrisovul din 1800 pentru iothesie (înfierea copiilor de suflet) se înscria într-o direcţie asemănătoare de preocupări, făcînd precizarea „că de cînd neamul românesc are însoţirea şi nunta, de atunci şi obiceiul acesta are început, pentru că obiceiul este mai vechi decît legea" [70]. Avorturile şi naşterile ilegitime erau şi un simptom al relaţiilor preconjugale ce subminau lent vechile structuri, încă puternice. Ele ne introduc în interiorul unei sensibilităţi ce trăia între tentaţiile erotice şi senzuale, pe de-o parte, şi constrîngerile codului etic tradiţional, ce interzicea raporturile dintre parteneri înaintea constituirii legale a cuplului, pe de altă parte. Din documentele vremii, nu descoperim decît o mică parte din dimensiunea acestei sensibilităţi, scoasă la iveală de tristul deznodămînt al unor relaţii preconjugale, dar ea e suficientă pentru a pătrunde în tainele vieţii sentimentale, dezvăluite cu decenţă în faţa judecăţii.

Aşa s-a întîmplat cu Maria, nepoata unui preot pe care un tînăr „cu făgăduieli şi amăgiri a înşelat-o şi i-au stricat fecioria". A urmat o lungă judecată între ei ce a ajuns pînă în faţa domnitorului — instanţa supremă — care „în silnicie l-au cununat [...], spăriindu-l domnul Mavrogheni că de n-o va lua, va să-i taie capul". În asemenea con-

diţii, s-a săvîrşit căsătoria celor doi. După moartea domnitorului, soţul a părăsit timp de opt ani domiciliul conjugal, căsătorindu-se din nou. Adus la judecată pentru bigamie, el dovedea că prima căsătorie fusese făcută „în silnicie". Nu nega legăturile pe care le-a avut înainte de căsătorie cu fosta soţie, dar preciza că s-au întîlnit „la conacul lui, avînd dragoste de mai nainte [...], unde se vede că singură ea, de bunăvoia ei, au mers, iar nu cu silă de el" [71].

Judecăţile privitoare la „stricarea fecioriei" au constituit în epocă o sarcină dificilă pentru cei chemaţi să facă dreptate. În lipsa probelor, jurămîntul bărbatului era suficient pentru determinarea unei decizii, de regulă favorabilă lui. Aşa s-a întîmplat cu un anume Polihronie, care, învinuit de a fi tatăl copilului născut de o femeie, a depus jurămînt „că nu se ştie el învinovăţit". În consecinţă, acuzaţia numitei se dovedea neîntemeiată, reclamanta fiind mustrată „să se astîmpere şi să nu mai umble cu jelbi mincinoase" [72]. Aflat în aceeaşi dificultate în judecarea a doi tineri, acuzaţi de „păcatul împreunării" cu două fete „şi neavînd nici un fel de dovezi şi mărturii, nici o parte nici alta, n-am putut într-alt chip ca să facem descoperire şi izbrănire pricinii —se rostea instanţa judecătorească — fără numai prin jurămînt". Un drept acordat doar părţii bărbăteşti, nu fără o instruire în prealabil asupra gravităţii răspunderii. După un „soroc de trei zile ca să-şi ia seama să nu-şi vatăme suflete vreo parte", tinerii „au jurat [...] după obicei, mărturisind că nu sînt vinovaţi în fapta păcatului cu numitele fete" [73]. Să ascultăm şi anaforaua în apărarea lui Ene, căpitanul, de pîra unei anume Anastasia. Pîrîtul nu şi-a tăgăduit vina, adăugînd „că jăluitoarea încă mai nainte de dînsul şi cu alţii au săvîrşit fapta păcatului, iar n-au fost începere de la dînsul". S-a găsit şi un martor care a recunoscut că şi el a avut mai înainte „împreunare cu dînsa". Încurcat de asemenea mărturii, mitropolitul a ales soluţia mărturiei prin jurămînt. După o prealabilă pregătire, cei doi tineri

„au mers în biserica Metohului Sfintei mitropolii, unde faţă fiind părinţii fetei şi cucernicii clerici şi orînduitul zapciu au săvîrşit jurămîntul întocmai după coprinderea tacrilului“, rămînînd „pîrîtul Ene a fi în pace şi nesupărat de acum înainte de către Anastasia fata“ [74].

După asemenea mărturii desprinse din numeroasele procese din epocă, sceneta cu titlul convenţional *Judecata Vlădicii* pare ea însăşi un document ce ne edifică asupra dialogului urmat în astfel de situaţii:

VOINICUL

„Amar lucru fără de veste,
Că nice o ştiu cine este
Şi eu sînt voinic curat [...]

FATA

Vai de mine şi de mine
Ce-mi fu a păţi cu tine! [...]
Nu eşti tu cel ce-ai vinit
Şi m-ai luat cu cuvinte
Pănă ce m-ai scos din minte?

VLĂDICA

Dară aceasta cea să fie,
Fată fără de omenie? [...]
Atunci cînd te-au apucat
Dară tu pentru ce n-ai strigat,
Ce l-ai strîns pe lîngă tine [...]
De ţ-ar fi fost de măritat,
Nu te-i fi cîrligat“ etc.[75]

Alteori, „stricarea fecioriei“ era prilej de şantaj pentru a determina sporirea zestrei. Un părinte aflat în această situaţie se plîngea autorităţilor: fata sa fusese „amăgită“ de un tînăr; sub presiunea faptei, el, tatăl, a trebuit să cedeze în faţa tuturor pretenţiilor, hotărîndu-se în cele din urmă căsătoria tinerilor, dar, chiar în timpul slujbei, „nu ştiu ce a făcut protopopul [...], că în ceasul acela [...], i-au întors de la cununie, lăsîndu-se preotul de cetit cununia“ [76]. Era de

bănuit că in'ervenisera noi pretenții de zestre. Dincolo de dramele individuale, asemenea incidente puneau în mare dificultate pe cei care judecau, determinînd cu atît mai mult intervenția bisericii în a denunța gravele abateri și îndeosebi relațiile preconjugale. Anaforaua pe care mitropolitul Cosma o înainta domnului în 1792 acuza faptele ce duceau la „nuntă necinstită și pat spurcat, pentru că multe din fetele, fecioare încă, dîndu-se și îndrăgostindu-să cu unii-alții (mai înainte de cununia cea după lege) cad și la fapta păcatului [. . .] cu nădejde că-l va cere de bărbat și în urmă, după împlinirea păcatului, acei înșelători se întorc, se căiesc, nu le primesc, apoi îndată intră în judecăți și-și dezgolesc rușinea faptelor". Înaltul prelat știa prea bine că „mulți din tineri ca să-și apere fapta [. . .] primesc blăstăm, fac înfricoșate jurăminturi ca să scape de pîra fetelor, și așa amîndouă părțile rămîn într-o căire neîndreptată, unul cu perdere de suflet, alta cu perderea curățeniei feciorii ei". De aici, un șir de alte necazuri, obișnuite în epocă și cunoscute de mitropolitul care schița, prin amintita anafora, un tablou al moravurilor vremii sale.

Și mai grav era păcatul pruncuciderii. Pentru a stăvili „aceste rele netrebnicii și fapte rușinoase", mitropolitul găsea util să adreseze „un nizam de obște la toată țara", atrăgîndu-le atenția părinților „să-și chivernisească fetele, și fetele să-și păzească curățenia lor, arătîndu-le și făcînd să înțeleagă fieșcare că de acum nainte sunt neprimite jeli și cereri de cununii silnice și rușinate sau cereri de bani și de zestre". Mai mult, orice fată „va cădea în păcatul curviei cu vreun tînăr sau de voie cu nădejde de însoțire sau cu alte maglisitoare amăgiri, la nici o judecată, sau bisericească sau politicească pîra ei să nu fie ascultată", fiind exceptate doar cazurile de viol. Domnul Mihai Șuțu a aprobat anaforaua, adresînd „publicații la toate județele și la caimacam, ca să facă cunoscută la toți hotărîrea ce s-au făcut la pricina fetelor ce caută judecați pentru stricarea de feciorii"[77].

Cu toată severitatea ei, măsura n-a putut împiedica un fenomen ce tindea să submineze moralitatea tradițională. Iată, spre exemplu, cazul unui soț care la trei săptămîni după căsătorie își acuza nevasta „că nu ar fi găsit-o întru curăția fecioriei", trimițînd-o acasă la părinții ei după „casne înfricoșate" și „cu mare necinste". „Ar fi băgat-o — spunea actul de judecată — în lanț de gît și în fiare și în acest fel a ținut-o 10 zile, bătînd-o în toate zilele de moarte ca pe hoți", pînă cînd a silit-o să-și recunoască vinovăția. Făptașul dorea să exercite presiuni asupra socrului pentru a obține un surplus de zestre, cum bine a intuit mitropolitul în fața căruia s-a judecat procesul și care, în consecință, a anulat căsătoria [78].

Vraja iubirii a prins în mrejele ei mai ales fetele sărmane, cum s-a întîmplat cu o tînără orfană căreia un tînăr i-a promis s-o ia în căsătorie. După ce a rămas însărcinată, el și-a declinat intențiile inițiale. Abia judecarea în fața domnului a rezolvat conflictul prin împăcarea lor și înzestrarea fetei din „milă domnească" [79]. Încă o întîmplare din cele obișnuite a fost aceea a lui Nicolae, sluga domniței Ecaterina, care, însoțindu-și stăpîna la Văcărești, s-a îmbolnăvit și a fost lăsat în gazdă la o femeie, Gherghina. În lipsa acesteia, tînărul de 19 ani „a încordoșit" pe fiica ei, de 16 ani, promițîndu-i să o ia de nevastă. Ulterior, el și-a abandonat gîndul, ceea ce a făcut-o pe mama fetei să vină în fața Divanului domnesc pentru a-și afla dreptatea. Împricinatului i s-a impus să plătească fecioria fetei cu „o litră de aur", fiind condamnat, în caz contrar, „să se bată, să se tundă și să surghinească" [80].

Cît de adînc putem pătrunde, prin intermediul exemplelor alese, în sensibilitatea epocii? Să nu ne facem iluzii prea mari! Argumentele expuse în fața judecății divulgă o regie defensivă etern umană, repetabilă și de-a lungul altor epoci. Important este că în toate regăsim situații ce acuză fenomenul real al relațiilor preconjugale, semn că impulsurile erotice ignorau convențiile sociale tradiționale. În lupta cu Agapè, Eros

cîștigase încă o biruință, pregătindu-se de viitoarea mare despărțire pe care aveau s-o cunoască moravurile libertine ale revoluției burgheze.

Un capitol palpitant al aceleiași crize a sensibilității erotice îl dezvăluie răpirile de fecioare, atunci cînd în calea realizării cuplului se interpuneau barierele deosebirilor sociale, ale prejudecăților și chiar voința partenerei. Morala creștină le-a condamnat cu toată asprimea, văzînd în ele obiceiuri cu obîrșii păgîne. *Pravilnicească condică* din 1780 socotea răpirile de fecioare printre pricinile grave (alături de ucideri și pruncucideri) a căror judecare revenea domniei [81]. Pentru a preîntîmpina aceeași practică, episcopul de Vîrșeț interzicea preoților să cunune „pe fugători și furători de fete", înainte de a avea asentimentul părinților, așa cum interzicea oficierea căsătoriilor pe ascuns, noaptea, în păduri [82]. *Teologia dogmatică* (Blaj, 1801) era la fel de categorică, definind actul răpirii („ducerea fămeii [...] fără voia ei [...] ca să nu se cunune cu ea sau să-și plinească voia trupească") și respingînd valabilitatea căsătoriei realizată în atari condiții [83].

Societatea tradițională a privit fenomenul cu mai multă îngăduință, cum se înțelege și din persistența obiceiului pînă tîrziu în secolul XVIII. O asemenea răpire era sesizată domniei în 1793, de mama unei fete. Făptașul a fost prins în cele din urmă de trimișii domnului, ceea ce a îngăduit reclamantei să ceară ca el „să fie de acum înainte fetei mele în loc de părinte, să o mărite" [84], trebuind să plătească, așadar, „stricarea fecioriei", faptă ce făcea dificile perspectivele de mariaj ale fetei.

O pricină interesantă se judeca în 1794. Autorul răpirii era un anume Dragomir Holteiu, poreclit Inimă Rea „care au răpit și au silit pe o fată fecioară, [...] fata Marei Văduva", fiind ajutat de alți patru holtei. Adus la judecată, el și-a recunoscut vina, mărturisind că „fata îi dragă", dar întrucît a întîmpinat rezistența fetei și a mamei sale, s-a decis să-și împlinească cu forța dorința.

Documentul este sugestiv pentru că evocă și faptele mai însemnate ale episodului. Seara, unul din părtașii la răpire a venit la casa fetei „cu chip de călător și au mîncat seara cu dînsele", culcîndu-se apoi „afară pe prispa casei". Noaptea, la „trei ceasuri", au ajuns la poarța casei și ceilalți trei. Cel găzduit a strigat-o pe fată, cerîndu-i „o cofă cu apă să beie". Răspunsul ei s-a dovedit fatal; cei patru au prins-o cu forța, ducînd-o apoi în casa unui preot unde o aștepta Dragomir. Fata s-a opus cununiei forțate și preotul — se consemnează în continuare — „și-a luat preoteasa și cu chip de mosafirlic s-au dus în vecinătate", iar Dragomir „rămînînd singur cu fata în casă [...] au asuprit-o de i-au stricat fecioria".

Abuzul a fost repede descoperit și judecătorii au amintit împricinatului pedeapsa ce urma să i se aplice lui și complicilor săi: „de sabie să se osîndească". Mai exista o alternativă: acceptarea căsătoriei, cu atît mai firească în ochii judecătorilor „fiind și el om slobod". Dar mama fetei a respins propunerea întrucît se mîndrea a fi slugă domnească din bătrîni cu moșie de baștină, disprețuind în autorul răpirii un om de condiție inferioară: „iar el este țăran", supus la clacă. Pedeapsa capitală a fost pînă la urmă evitată în schimbul averii celor vinovați (cinci pogoane de pămînt, vite, un cal ș.a.), atribuită femeilor ș.a. [85]

Orgoliul stării sociale era în multe cazuri un obstacol în calea căsătoriilor și un motiv al răpirilor. El se poate deduce și din pricina pe care Ioniță Dascălu o aducea înaintea judecății. Mergînd cu fiica sa ca să vîndă patru pogoane de vie, a trebuit să rămînă peste noapte la cumpărător. Acesta i-a răpit fata, măritînd-o cu fiul său, ceea ce părintele ei nu putea să accepte în nici un chip, pentru că — motiva el — ginerele și tatăl său „au fost văcari". Înștiințat de cele întîmplate, domnul a trimis zapciul ca să-i aducă la judecată. Aici fata se ridică contra tatălui. Îl acuză că „avînd păr și barbă, s-au spus că este popă" și că a risipit averea mamei, speriind-o

şi pe ea „că o să-i iaie şi cămaşă". Preferă, aşadar, mariajul, impresionată şi de generozitatea „răpitorului" care „i-a cumpărat îndată două cămăşi, rochie, tivilichie, încingătoare, încălţăminte şi s-au cununat cu ea" [86].

Decizia cuplului a înfrînat rezistenţa părinţilor! Se vede aici încă o mică fisură în sistemul tradiţional? N-am putea să răspundem cu siguranţă cîtă vreme nu avem posibilitatea de a evalua fenomenul în perspectiva duratei lungi, apelînd la minime exemple edificatoare şi din alte epoci. Oarecum simptomatic e faptul că această însuşire a relaţiilor preconjugale se întîlneşte şi cu un început de criză a familiei tradiţionale, divulgată de alterarea relaţiilor din interior şi de nevoia de evaziune în afara cuplului legal constituit.

Procesul îşi are originea în condiţiile ce au dus la realizarea mariajului, la o vîrstă prea fragedă şi ca rezultat al convenţiilor stabilite fără acordul cuplului. Era firesc, de aceea, ca maturizarea partenerilor să genereze cu timpul căutarea satisfacţiei erotice în raport cu propriile preferinţe, cel mai adesea în afara cuplului. Desigur, asemenea criză, inevitabil condiţionată de natura tradiţională a familiei, nu aparţine doar secolului XVIII. Dar se pare că, îndeosebi la sfîrşitul său, ea a devenit de notorietate „publică", constituind motivul a numeroase procese, ale căror dosare ne dezvăluie o mentalitate adînc tulburată de alterarea moravurilor.

Un prim simptom se dovedea părăsirea domiciliului conjugal, adesea menţionată în condica de judecăţi din Principate sau în anunţurile guberniale din Transilvania [87]. Autorii plîngerilor de acest fel erau cel mai adesea bărbaţii care solicitau desfacerea căsătoriei, acuzîndu-şi soţiile de abandonul căminului şi de adulter. O carte de despărţire, din 28 iunie 1779, punea capăt traiului nefericit al postelnicului Dumitrache cu soţia sa Zamfira, fata popii Opriş. Ei au convieţuit doar opt luni de zile (şi Dumitrache precizează: „rău am trăit cu dînsa"), după care ea şi-a părăsit soţul. Martorii au adeverit „că ştiu că au fugit cu mus-

calii din vremea cînd era aici". Împotriva fugarei atîrnă și o altă mărturie din care reieșea că "Zamfira, soția lui, pricepînd dragoste cu alt obraz, pă el l-au urăt, l-au părăsit și au fugit cu acel ibovnic al ei, afară din hotarul țării"[88]. Alt bărbat recunoștea că „au trăit bine căznicește", căsătorindu-se „dă june". De la o vreme, femeia a părăsit de mai multe ori căminul și el „au găsit-o cu țigani fugită și i-au iertat vina și iarăși o am primit-o în lăcuință, fiindu-i soție". Ultima dată, a fugit „din răul său nărav" în primăvară și bărbatul s-a hotărît, în sfîrșit, să se despartă[89]. Ceea ce s-a întîmplat în mediile de jos se petrecea și la case mai mari. *Genealogia Cantacuzinilor* însemna fapta Zoiței, fata lui Constantin Dudescu, căsătorită cu Matei Cantacuzino, femeie „foarte desfrînată", care a fugit în cele din urmă cu un turc, abandonîndu-și copiii și adăpostindu-se la Constantinopol, unde s-a și turcit[90].

Asociat cu abandonul, adulterul își avea mai ușor rezolvarea prin desfacerea căsătoriei. În celelalte cazuri, împricinații trebuiau să accepte temporizarea oferită de instanța judecătorească în dorința acesteia de a prelungi și de a salva existența familiei, îndeosebi cînd era în joc soarta unui copil. În limbajul veacului XVIII adulterul se definea în general prin termenul de „preacurvie", socotită una din gravele abateri de la prescripțiile „sfintei taine" a căsătoriei. „Preacurvia — explica *Filosofia cea lucrătoare* (Sibiu, 1800) — carea este cînd față legată cu căsătoriia se împreună trupește cu alta, prin aceasta rănește dreptatea unei părți căsătorite și strică sfîrșitul căsătoriei"[91]. Femeia vinovată pierdea zestrea și celelalte daruri primite de la bărbat, fiind trimisă la mănăstire „să-și plîngă păcatele", și în speranța că ea „se va înțelepți", cum se explica într-unul din numeroasele acte de judecată. Altfel, episcopul avea dezlegare să dea „carte de despărțire"[92].

Cît era de eficace procedeul?

Cert este că *Pravilniceasca condică* (1815) restrîngea termenul de reculegere între zidurile

mănăstirești de la doi ani, cum prevedeau pravilele, la „soroc dă un an“[93]. Avem motive să vedem în această măsură reflectarea firească a nevoii unei rezolvări mai operative a crizelor familiale. Dar ea trădează și un simptom îngrijorător: creșterea numărului de adultere la sfîrșitul veacului față de începutul său, cînd Dimitrie Cantemir le socotea încă rare [94]. Poate în aceeași intenție, *Legiuirea Caragea* prevedea pedepsirea prin surghiun pe timp de doi ani și a bărbatului care era vinovat de adulterul femeii [95]. Totuși, destrămarea unor familii nu putea să fie stăvilită. Faptul s-a văzut în 1765, cînd Ion Cojocaru din mahalaua Gorganului și-a acuzat nevasta de adulter după 13 ani de căsnicie. Inițial, judecătorii au apelat la clemența soțului. Femeia însăși a respins acuzațiile, socotind că „nu sînt adevărate, ci fac năpastă“, pînă cînd — aflăm din sentință — „s-au întîmplat de au prins pe Trandafira, straja domnească, într-o casă pe Podul Calicilor, noaptea la patru ceasuri din noapte, fiind cu doi negutători“. Divorțul s-a pronunțat în atare condiții fără dificultăți și, după un timp, femeia dorea să se căsătorească din nou. Mitropolitul nu i-a aprobat cererea decît cu consimțămîntul fostului soț, care „am căzut cu rugăciune pentru dînsa ca să nu-și piarză sufletul, fiindcă eu o am iertat“[96]. Mai greu s-a despărțit de soția sa un anume Drăguș, după o conviețuire de 16 ani. Deși declarase că a surprins-o în flagrant delict, faptul nu i-a convins pe judecători care au dispus și alte cercetări „prin preoți și vecinii lor“. Ele au confirmat acuzația, dar, femeia nefiind de față, sentința s-a amînat, „ca să auzim — au decis judecătorii — ce răspunde și ea“. La a treia judecare, suspiciunea lor continua („să nu cumva-și să fie făcut ceilalți doi protopopi vreun hatîr sau vreo vegheată lui Drăguș“) și abia la înfățișarea următoare divorțul s-a pronunțat, sub condiția ca bărbatul să-i înapoieze femeii zestrea [97].

„Anecdotica“ adulterului comportă multiple episoade, adesea curioase, ca în cazul acelui Barbu, „fustașul de harem“ care, cu toate că

şi-a surprins nevasta în flagrant delict, a cedat pînă la urmă, în faţa instanţei, rugăminţilor ei de iertare [98].

Ceea ce ar putea să surprindă în exemplele date este că vinovăţia de adulter era atribuită aproape mereu sexului frumos. Ideea apărea firească într-o societate sensibilă la lecţia Bibliei care imputa femeii răspunderea esenţială pentru „păcatul originar". Dar impresia respectivă se datora şi poziţiei privilegiate a bărbatului în societate, căruia îi aparţinea de cele mai multe ori şi iniţiativa pentru desfacerea căsătoriei.

Dacă femeia părea să tolereze escapadele ocazionale ale soţului, ea se îndîrjea atunci cînd acestea sfîrşeau prin bigamie sau alte abateri neobişnuite. De aceea, infidelitatea conjugală a bărbatului era supusă adesea judecăţii sub acuzaţii mai grave decît simplul adulter. O asemenea acuzaţie determinase decizia de despărţire a unui bărbat „care, făcînd o nelegiuită faptă [...], s-au orînduit la pedeapsă după vinovăţia lui", parte din avere revenind femeii (zestrea), parte copiilor şi, respectiv, „la cutie"[99]. Destul de gravă era şi învinuirea ce i se aducea altui bărbat la 1780, acuzat „de patima beţii şi a curvii" şi, în special fiindcă a căzut „în păcatul curvii cu o copilă, nepoată a lui, care, nici el n-au tăgăduit"[100]. În 1797 alt fapt îi scandaliza pe apărătorii ordinii morale: bigamia unuia care „ţine două muieri în cununie"[101], situaţie pentru care în unele regiuni avea să se instituie „pedeapsa giudecăţii politiceşti"[102].

Ar fi nedreaptă, aşadar, concluzia că abaterea de la codul moralităţii tradiţionale se datora numai femeii. Criza de moravuri reflecta un fenomen social şi cultural mult mai cuprinzător, rod al tensiunilor acumulate în timp şi al echilibrului fragil din interiorul cuplului.

Procesele de divorţ surprind adesea dificultatea convieţuirii familiale şi grave stări conflictuale. La acestea se referea o femeie care îşi mărturisea vina de „limbută şi cu totul înrăutăţită la ale căsnicii înlăuntru", cerîndu-şi iertare şi ru-

gămintea de a se despărți [103]. Aparent fragil era argumentul invocat pentru despărțire de un medelnicer care își acuza nevasta, după opt ani de conviețuire, că a „ridicat mîna asupra lui“ [104]. Dar motivele de divorț puteau cunoaște și o gravitate impresionantă, cum s-a văzut atunci cînd Maria, fata vornicului Stan, cerea divorțul la un an de la căsnicie, temîndu-se „ca să nu să întîmple vreo primejdie între dînșii“, fiindcă el „iaste știut de om îndărătnic“. Hotărîrea de divorț amintea traiul suportat de ea. „A doua zi, luni, după nuntă — se spunea — o ar fi bătut-o pentru lucru de nimic“, fapta repetîndu-se și cu amenințări de moarte. „Apoi el, pe urmă, ar fi zis ca ea să nu-l spuie la nimeni de caznile ce-i făcea noaptea“. În disperare, femeia a băut șoricioaică — otrava obișnuită în epocă — „ca să scape de casnile lui, din care băutură dă atuncea ar fi rămas tot bolnavă“. Acuzații grave, dar pe care, bărbatul le-a tăgăduit în fața judecății. Martorii au confirmat, în schimb, plîngerile femeii, arătînd că el „iaste om rău și vinovat de toate“ [105].

Și un anume Argherie Cojocaru deplîngea imposibilitatea de a mai conviețui cu soția, arătînd în fața judecății că prefera „să-i fac moartea cu mîinile mele”, cu riscul de a fi apoi condamnat. Motivul era destul de general: „netraiul ce am avut amîndoi“, deși, în apărare, femeia se plîngea că, după 25 ani de conviețuire „acum la vreme de bătrînețe o lepădă “[106]. Încă un exemplu sugestiv a fost oferit de procesul de despărțire al Ancăi de soțul ei Nedelcu, după o conviețuire de 27 de ani. Femeia deplîngea „netraiul bun“ pe care l-a avut pînă cînd, în cele din urmă, bărbatul și-a părăsit definitiv domiciliul conjugal. Ea solicita divorțul cu gîndul de a se refugia între zidurile unei mănăstiri [107]. O cale urmată adesea în asemenea situații! Chiar și de către bărbați, cum se vede dintr-un zapis al unei femei, lăsînd soțului, după 16 ani de conviețuire, libertatea „ca să ia cinul călugăresc“ [108].

Am amintit doar cîteva exemple ce probează începutul procesului de criză al familiei la sfîr-

șitul veacului XVIII. Dincolo de variatele interese ce au putut cîntări în deciziile judecătorești de acum două secole, factorii de ordine și moralitate ai societății au vegheat totuși la stăvilirea acestui proces. Pronunțarea divorțului nu se făcea ușor, fiind atributul autorităților superioare, al mitropolitului și al domnitorului. Dar chiar în situațiile de limită, decizia a cîntărit mai mult pentru salvarea cuplului. Astfel, împotriva unei femei care solicita divorțul, învinuind bărbatul „că e nebun" — acuzație decisivă în desfacerea căsătoriei — mitropolitul observa că boala în cauză a survenit abia la șapte ani de la căsătorie, ca urmare a „întîmplărei morței copiilor și a altor nenorociri", nefiind chiar „îndrăcire sau nebunie, ci o ipocondrie sau năucire", ceea ce nu îndreptățea divorțul [109]. Aceeași înaltă autoritate intervenea altă dată pentru a salva un nefericit mariaj, în care, bărbatul voia să se despartă de soția-i bolnavă, acuzată de „slăbiciunea trupului, fiind și pociroasă la ochi". În acest sens, mitropolitul promitea soțului un ajutor substanțial: „să fie apărat de rîndul dajdiilor, iar părăsind-o să fie dat în dajdie" [110].

Criza pe care începea să o cunoască instituția tradițională a familiei n-ar putea să fie separată de încă un simptom strîns legat de alterarea moravurilor. Ne referim la prostituția publică, plagă mai veche, activată îndeosebi în epocile de tranziție. Katsaitis o constata la mijlocul veacului, remarcînd între îndatoririle străjilor de noapte ale Iașului și pe aceea de a depista femeile desfrînate și de a pedepsi cu asprime „nu numai pe bărbați, ci și pe femeile care au fost găsite în flagrant delict" [111]. Cazurile par a se înmulți spre finele secolului. Citîndu-l pe Raicevich și Del Chiaro, A. D. Xenopol scria că numărul prostituatelor devenise atît de însemnat, încît s-a propus ca ele să fie supuse la o dare care ar fi trebuit să aducă 100 000 de lei venit pe an! [112] Mărturii din epocă confirmă fenomenul. Ele aduc în atenție și o preoteasă, acuzată că „s-au înnădit cu turci la curvăsărie neastîmpărată", casa ei fiind loc

de petreceri și de desfrîu, spre indignarea satului [113]. Dezvăluiri surprinzătoare oferea și plîngerea unui soț care solicita divorțul, întrucît soția sa „au plecat-o la fapte răle de curvie". El presupunea că „toată curgerea pricinii este de la nașul său Lefter, făcîndu-și casa de votru" [114]. O veste asemănătoare ajungea în 1804 la urechile domnului, care era înștiințat că într-o mahala a Bucureștiului două fete tinere „apururea primesc la dînsele adunări de oameni tineri de-i sting cu cheltuiala". Au fost trimise, drept pedeapsă, la mănăstire [115]. Alt fapt era descoperit după ce o femeie (Maria Musulingione) a reușit s-o atragă în casa ei pe soția unui Ștefan logofăt și „au metahirisit-o în fapta preacurviei, dînd-o pe la turci și pe la alții". Un martor văzuse în casă și alte două femei „de obște cunoscute", soția învinuită fiind recunoscută, „șezînd lîngă un mușteriu". Sesizat asupra celor întîmplate, domnul a luat măsuri pentru ca vinovata să fie alungată din București [116]. Dar răul obicei nu putea fi stîrpit. El s-a dovedit și salvator în vremea lui Constantin Hangerli, cînd, dacă ar fi să-i dăm crezare lui Dionisie Eclesiarhul, boierii au fost poftiți la Curte împreună cu nevestele la o mare petrecere cu ocazia prezenței unui capitan-pașa turc. Prevăzători, ei au venit „fără cocoane", iar domnul, spre a evita incidente neplăcute, „au trimis pe postelnicul cel mare și pe cămăraș de au adus muieri podărese, curve și cîrciumărese [...] mai chipeșe și mai frumoase" care au ajuns în cele din urmă „la paturile agalelor" [117].

Cu toată constrîngerea morală severă, prostituția își croia drum în viața societății, adesea la adăpostul localurilor publice al căror aspect îl deplîngea Del Chiaro la începutul veacului, convins că pe acel care trecea pragul lor „îl așteaptă beția, desfrînarea și chiar furtul" [118]. Aici se cîntau și acele „cîntece drăcești" pe care le înfiera biserica [119], cîntece de petrecere, numite „licențioase" de alți călători. Proporțiile desfrîului deveniseră destul de însemnate, de vreme ce cîrmuirea era nevoită să constate, într-o anafora, că „în

pămîntul acesta, cu o mare slobozenie se obicinuiește păcatul curviei [...] care păcat se întețește și se înmulțește din viu". Constatarea viza în 1795 cîrciumile, dar mai ales cîrciumăresele care „cu felurimi îndeamnă oamenii la curvii și băuturi, care amîndouă unindu-se [...] turbează mințile omenești". De aceea, mitropolitul cerea la 1794 (și domnul aprobase) ca pe viitor femeile să nu mai vîndă în cîrciumi [120].

Căile păcatului s-au dovedit mereu mult mai întortocheate. *Codul Calimah* sugera încă una posibilă atunci cînd enumera printre motivele de divorț situația în care o femeie „desfătîndu-se, mănîncă și bea sau se scaldă împreună cu alți străini fără de voia bărbatului ei" [121]. Această „voie" a bărbatului sună paradoxal în alte împrejurări. Iată doar cîteva situații ce arată drepturile sale abuzive și stranii asupra nevestei. În fața judecății, o femeie își acuza soțul că a obligat-o să încalce fidelitatea conjugală impunîndu-i „compania" unui „arman, Gligori", de la care ea trebuia să ceară bani pentru ca bărbatul „să cumpere un cal cu o căruță, să mergem peste Prut; cu care arman — se plîngea împricinata — am și făcut păcatul" [122]. Avem și mărturia altei femei care mărturisea, de asemenea, că soțul „s-au vorbit cu turcul [...] să o ducă și pe dînsa și pe copil la Giurgiu, să-i bage în curtea turcului pentru banii ce-i iaste dator [123]. Dar existența practicii se înțelege și din faptul că legislația o insera anume între motivele de divorț. *Codul Calimah* nu omitea să amintească cazul bărbatului care „au viclenit cinstea curățeniei ei (a femeii sale), dînd-o pe mîna altor bărbați", ca și *Legiuirea Caragea* unde se acuza bărbatul ce „neguțătorește cinstea nevestei" [124]. Înțelegem cu atît mai bine rezonanța pe care o avea printre citirorii veacului *Povestea despre Sindipa*, înfățișînd suferința femeii umilite: „tu singur m-ai dat și nu ț-au fost rușine de mine, fiind eu fămeia ta" [125].

Acuzația divulgă încă o dată conflicte reale alimentate de alterarea treptată a moravurilor. Ce poate fi mai sugestiv decît faptul că slujitorii

înșiși ai bisericii se dovedeau uneori ispitiți de păcat?! Nu întîmplător „*Viețile de sfinte*, atît de citite în manuscris, atrăgeau atenția asupra unor episoade moralizatoare, precum viața preacuvioasei Taisia sau pilda despre nepoata unei starețe „ce au murit neispovedită de păcatul ce vrea să-l facă cu un tînăr", pilde menite să alimenteze rezistența sufletelor în fața ispitei [126]. Cîteva pricini de judecată dovedeau că rezistența n-a fost absolută, de vreme ce un preot a fost prins cu o femeie prin Herăstrău [127], un altul era acuzat sub motivul că, în chilia sa, „ar fi stricat fecioria unei fete" (acuzație rămasă nedovedită) [128], iar despre un călugăr se zvonise pînă departe că „a prins și prietene de la care a căpătat boală" [129]. Sub termenul din urmă se înțelegea renumita „boală a dragostei" sau „sfranțul", cum se denumea sifilisul în epocă, reprezentînd un veritabil flagel ce reflecta consecințele prostituției, ale crizei de moravuri. Mitropolitul Țării Românești se arăta îngrijorat de atare maladie, cînd a interzis prezența femeilor în cîrciumi: „ne-am îndestulat și de la dohtorul politiei — își argumenta el măsura — că cea mai multă adunare de patimi la spitale numai de fete și de muieri betejite din curvii este" [130]. Panica era întrucîtva reală, dacă Andreas Wolff, medicul mitropolitului Iacov Stamati, n-a exagerat atunci cînd vorbea de tineri din înalta societate care i-au solicitat medicamente preventive „pentru a se deda liniștiți exceselor". Medicul nu putea să le indice decît un singur remediu: „abstinența strictă" [131], într-o epocă în care maladia era departe de a-și găsi vindecarea. Literatura medicală în acest sens nu lipsea, inclusiv în limba română, în care Ioan Piuariu Molnar traducea în 1786, cartea lui André Etienne. În 1803, apărea la Cluj prima scriere tipărită, *Învățătura adevărată pre scurt a vindeca boala sfranțului*, cu sfaturi practice de tratament. O dată cu sfaturile medicale, erau căutate stăruitor unele medicamente, precum argintul viu sau mercurul, ce ocupa primul loc pe o listă a produselor de import în 1791, sau untul de rosmarin [132].

Dorința de voluptate a adus astfel și societatea românească în conflict deschis cu vechile norme.

În peisajul moravurilor în schimbare, ar rămîne să vedem și ponderea perversiunilor. În această privință, avem motive să credem că societatea tradițională nu era tulburată de existența lor. „Împuțita sodomie“ [133], pe care o înfiera Samuil Micu, nu pare să fi cîștigat prozeliți între români, chiar dacă același Andreas Wolff vorbea de „introducerea“ pederastiei în societatea moldavă ca o influență a moravurilor constantinopolitane, îndeosebi în rîndul acelora care erau convinși că prin practicarea ei evitau riscurile bolilor venerice, datorate — cum se credea atunci — doar femeii [134]. E adevărat, mediul din capitala Imperiului otoman, ca orice mare aglomerare urbană, ascundea multe din viciile senzualității divulgate și de numeroși călători străini [135]. Totuși, dincolo de asemenea zvonuri, nu dispunem de mărturii suficiente care să ateste existența pederastiei la români. Una dintre acestea provine de la un călător din secolul XVIII. În impresiile despre Țara Românească, el amintea și cazul unui „respectabil băier bătrîn“, care avea cîțiva băieți tineri, „folosiți la desfrîu și sodomie“, dar, preciza el, cel în cauză era, de fapt, un nobil polon, la care domnul apelase pentru treburile sale din Transilvania, iar „victimele“ sale erau recrutate dintre catolici [136]. Un caz ieșit din comun s-a petrecut în 1777, fiind consemnat de o filă a cărții de *Pravile împărătești*, în care autorul însemnării căutase pedeapsa cuvenită: „În cursul anilor la văleat 1777, avgust 16, fiind aice la Cucuteni, au deschis o pricină cu niște băieți ce-au făcut sodomie și tîmplîndu-mă a fi zapciu asupra salahorilor care muncea la acea sfîntă mînăstire, am căutat Scara acestii Sfinte pravile și am aflat giudecata lor ca să arză pre Sodomi cu foc, însă întîi tăindu-i capul“ [137].

După asemenea exemple, e firesc să ne întrebăm dacă travestiul feminin nu era încă o formă de sodomie, cum s-a întîmplat în alte zone [138].

Cîteva întîmplări ar legitima întrebarea. Una e în legătură cu o anume Marie care, „închipuită fiind în port bărbătesc“ sub numele de Marin s-a cununat cu Maria, fiica vătafului de arabagi unde slujea. Descoperită după cununie, fapta a consternat și a reclamat „cercetare amănunțită“, dovedindu-se ulterior că, prin travesti, cea în cauză se ascundea de fostul ei soț, iar stăpînul unde s-a angajat „socotind-o bărbat“ a căsătorit-o cu fiica sa. În fața judecății, ea și-a mărturisit intenția de a fugi îndată după căsătorie. Drept pedeapsă, fiindcă a înșelat „taina cununiei“, a fost bătută și trimisă în surghiun la mănăstire [139]. Alt document vorbește de „o femeie Tătaiana“ în port cu strai bărbătesc, „angajată tot ca slugă la o boieroaică, de care nici d-nei n-au știut-o de femeie“. Și în acest caz, femeia s-a ascuns în haine bărbătești pentru a masca mai bine o naștere ilegitimă, descoperită după ce copiii născuți de ea au fost găsiți morți. La cercetare, femeia și-a recunoscut vina și împrejurările ce au făcut-o să-și abandoneze copiii, „acolo în troian mistuiți“ [140]. La adăpostul veșmintelor bărbătești, travestiul oferea femeii posibilitatea de a se mișca nestingherită în societate, fără constrîngerile la care o supunea condiția sa. În general, deviațiile sexuale n-au constituit o problemă a societății veacului respectiv, societate ce s-a dovedit credincioasă în această privință codului tradițional.

Atîtea cîte se cunosc, faptele amintite întregesc peisajul de moravuri al vremii, sporind posibilitatea de a înțelege o lume și prin intermediul instinctelor, ce au răbufnit din corsetul de pudoare în care erau ascunse.

SPRE O NOUĂ ARTĂ A IUBIRII

Aventura cuplului a marcat inevitabil și aventura lui Eros din secolul XVIII. O erotică — atîta cîtă a existat în epocă — s-a izbit de constrîngerile căsniciei timpurii și a trăit pulsurile unei senzualități întreținută și de ambianța unei „revoluții“

sexuale destul de timide. Străbătînd grilajul vechilor habitudini și al moralității, sentimentul erotic părea să înceapă a se elibera.

Oricum motivul erotic întreținea gustul și nevoia delectării în rîndul cititorilor cărților populare. Dar nu în această direcție ar trebui să întrezărim neapărat o înnoire, de vreme ce textele gustate reprezentau creații mai vechi în literatura universală, ilustrînd mai cu seamă specia romanelor cavalerești. Cele mai multe s-au bucurat la noi de un „impact" real abia în secolul XVIII, chiar dacă în unele cazuri primele lor traduceri datează din perioada anterioară. E vorba chiar de *Alexandria*, atît de gustată în vechea noastră cultură, scriere pigmentată de scene ale iubirii „la prima vedere", precum aceea în care Netinav se arăta „săgetat la inimă de frumusețile" Olimpiei [141]. O întreagă moștenire sentimentală cathară era incorporată în această literatură, ca și în *Istoria Troadei*, cu portretul ideal al frumuseții feminine, întruchipată de Elena („mai frumoasă decît toate muierile dă lume, că unde o vedeai, părea-ți că iaste zugrăvită, cum spun la istorii"), cu ipostazierea iubirii („și-au găsit vremea și-au început a-și arăta dragostile unul către alt"), dar cu încheierea severă a moralei creștine, ce înfiera adulterul: „Vedeți, fraților, ce-au făcut spurcata Elena și cu spurcatul Alexandru Parij? Aceasta agonisescu dragostele muierești..." [142].

Erotica se dovedea o componentă mult mai întinsă a vechilor cărți populare. Pe fondul ei se întemeia *Sindipa*, presărînd lecții morale despre iubire și ispitele sexului frumos, dar mai ales *Istoria lui Imberie*, povestea tinerilor îndrăgostiți care au fugit în lume, sau *Erotocritul*, în care eroul „s-au nebunit de dragostea Aritusei", ca și eroina în cauză care „se arde și frige pentru dragostea lui", ambii jurîndu-și în final „pîn la moarte să ne așteptăm cu curată ficiorie" [143]. Printre cărțile gustate, trebuie amintite *Imberie și Margarona*, *Istoria ethiopicească* și *Istoria lui Alțidilas și a Zelidei* („a doi tineri libovnici") ce îngăduiau cititorului să se regăsească în toată

trăirea lor sufletească. *Istoria lui Filarot și Antusa* merită să rețină mai mult atenția prin cristalizarea în formă românească a discursului erotic de sorginte medievală, pe care vechea moștenire cathară din mediile cavalerești l-a opus doctrinei iubirii creștine, lui Agapè. Pentru acela care prefața (mai tîrziu de pragul secolului XIX) versiunea românească, importanța subiectului în discuție era de înțeles, întrucît — argumenta el — „care altă patimă între neamul omenesc este mai grea și mai delicată decît dragostea“ [144]? Tocmai de aceea o meditație asupra simțămîntului se dovedea instructivă. Zăbovind în acest sens, *Istoria lui Filarot și Antusa* exprima și o nouă atitudine față de dragoste, sancționînd cu un plus de înțelegere prezența ei, fiindcă — se arăta — „din ceasul ce să rănește de săgețile ei“, omul devine altul, prin noua sa încărcătură afectivă, emoțională. Iubirea nu se confunda numai cu senzualitatea, „care deodată piere și să risipește cu pohta dinpreună“. „Cea adevărată dragoste este aceea — se spunea aici — care reazemă în credința ce cu statornicie să păzește de către amîndouă părțile cele amorezate“. Dar elogiul iubirii nu era făcut pînă la capăt, considerîndu-se „mai fericit [...] acela carele n-a căzut în primejdia dragostii, pentru că dragostea cu cît este întîiu de dulce, cu atît în urmă este amară și plină de feluri de griji și primejdii“ [145].

Cei interesați să se inițieze în tainele lui Eros pe cale livrescă aveau la îndemînă și alte scrieri, precum *Floarea darurilor*, cu un capitol *Pentru dragoste*. Nevoia cunoașterii sale era întemeiată pe ideea „că nimenea nu poate să iubească vreun lucru deacă mai nainte nu-l va cunoaște“. De aici, nevoia definirii sentimentului în variatele sale accepții, ca devoțiune confesională „mai deasupra de toate“, dar și ca „dragostea părinților, apoi pentru a priatinilor, deci, pentru dragostea muierilor“. Să nu uităm *Ceasornicul domnilor*, cu numeroase referiri la experiența erotică, expuse adesea sub formă de pilde și maxime: „că nici o lege cei iubiți nu sufăr“; „dragostea face pre

om a nu videa ce vede și a videa ce nu vede" etc.[146] În fine, motivul iubirii apărea și în cărțile străine în traducere românească, între care *Cugetările* lui Oxenstiern, *Narchis*, după Rousseau, sau în original, precum *L'art d'aimer* după Ovidiu sau *La vie et les amours du chevalier de Faubas* (14 vol.) pe care Marieta Cantacuzino le avea în biblioteca sa înainte de 1821[147].

Nimic mai firesc ca Eros să se desprindă din paginile cărților și să străbată viața secolului fără a fi doar o „sugestie" de lectură. Sentimentul a continuat să aibă eternele sale determinări sufletești, născîndu-se în jocul complicat al vieții, ale cărui (cîteva) ipostaze am avut ocazia să le amintim. Dar ceea ce poate să intereseze aici este tocmai acest început de legitimare a eroticii, care marchează momentul „emancipării" iubirii erotice de peisajul uniform al iubirii creștine.

Iubirea dintre sexe dezvăluie noi pasiuni, activează gustul estetic, sfîrșind prin a crea o tipologie ideală a îndrăgostiților după modelul romanelor cavalerești. Frumusețea fizică și înțelepciunea par să rămînă aici o condiție fundamentală; ele l-au impresionat pe Radu Popescu atunci cînd relata căsătoria fiicei lui Șerban Cantacuzino, „frumoasă și înțeleaptă" căreia tatăl i-a căutat „soț asemenea cu ea, de bun neam, frumos, înțelept" și „negăsind aice în țară", a aflat în principatul vecin, în Transilvania, un tînăr „auzindu-i-se politiele și frumusețea". Cei doi se potriveau atît de bine, încît — ținea să precizeze cronicarul — „gura nu poate spune frumusețea lor și înțelepciunea lor și toți îi fericiia" pînă cînd, după cinci luni de căsătorie, s-a produs tristul sfîrșit prin moartea ei[148]. Avem motive să suspectăm argumentele invocate în contractarea acestei căsătorii, dar discursul alcătuit de autor rămîne sugestiv pentru nota sentimentală a episodului, amplificată și prin evocarea frumuseții partenerilor. Descoperirea însușirilor fizice și morale era și o prefațare firească a iubirii, ca în poemul lui Avram Barcsay, închinat frumuseții româncelor, „prea îngerești fete", încît „De-ai vedea chiar

Viena ardelence-odată, / Și-ar uita de doamne cu frizura-naltă“. Și, continua același, „cum de n-ar fi frumoase multe [...] cînd valahii-s încă rămășiți romane“ (*Hungaria in parabolis*) [149].

Idilele erotice făceau parte din fresca sensibilității, putînd fi descoperite, bunăoară, în chioșcul de la Herăstrău, unde feciorii de boieri se întîlneau pe ascuns cu iubitele [150]. Faptul a fost remarcat și de francezul d'Hauterive. Consemnînd informația comunicată de un localnic care exagera, cu siguranță, el scria că „gelozia este atributul femeilor“ și că în fiecare an cam treizeci de soți erau otrăviți de „jumătățile“ lor bănuitoare [151].

Contele d'Antraigues și-a imaginat și un dialog din epocă între două femei, una fiind Alexandrina Ghica, fiica nefericitului domn decapitat de către turci:

„— Dar domnia ta? Ai vrun iubit?

— Fără îndoială, neavînd bărbat, s-ar putea oare să nu am nici un iubit?“ [152]

Să ne ferim, încă o dată, să generalizăm semnificația unor asemenea episoade, mai ales pe măsură ce coborîm scara deosebirilor sociale.

Ce loc avea *cuvîntul* în această retorică a iubirii este și mai greu de spus. În *Istoria viteazului Polițion și a frăținii său Argu cu prea frumoasa Militina* asistăm la o scenă edificatoare, scena întîlnirii dintre iubiți cînd „ei au simțit mari plecări unul către altul [...] *iar în cuvinte n-au arătat-o*“. Gesturile încorporau o întreagă sensibilitate amoroasă, de la purtarea portretului celui iubit pînă la deznodămîntul fericit al schimbării inelelor [153].

Totuși, o dată cu impunerea sentimentului iubirii la sfîrșitul secolului XVIII, asistăm și la înnoirea limbajului adecvat acestuia, întocmai ca în fenomenul general european, unde, după 1780, „*dragostea*“ începea să figureze printre motivele invocate de țărani în justificarea căsătoriei [154]. Tendința este vizibilă și în spațiul românesc, chiar dacă în plin secol XIX S. Fl. Marian nu identificase o asemenea realitate [155]. Citatele din documente, folosite anterior, arată că termenul nu a lipsit în secolul XVIII. Să adăugăm la ele și

zapisul subscris înaintea judecății de doi soți care își promiteau în final „ca să trăim cu *dragoste*, cu liniștea ca și alți oameni“ [156]. Termenul subliniat apare și în declarația unui soț, hotărît să-și petreacă „traiul vieții cu tihnă, cu liniște [...] în *dragoste* precum și alți oameni casnici cinstiți“ [157].

Conținutul exact al conceptelor de *dragoste*, *iubire* și *liubov*, vehiculate în epocă, se dovedește și mai greu de definit. Cu toate acestea, triumful sentimentului reprezenta o realitate ce se constituie într-un veritabil „arrière-plan istoric“, cum spunea Andrei Pippidi, a unei teme literare, ilustrată de poezia fanariotă anacreontică și îndeosebi de Văcărești, Costache Conachi, Matei Millo, Vasile Aaron, Ion Budai-Deleanu ș.a.

Alături de sfera preocupărilor propriu-zis literare ale unei elite scriitoricești, mai rafinate, a circulat și o literatură de „consum“, legată direct de imperativele afective ale vremii. Este sugestiv în acest sens un manuscris de la mijlocul secolului XVIII, cu versuri erotice scrise „dintr-o dragoste fierbinte“, pentru a sugera idila dintre „lelița“ și „bădița“, în care dragostea însăși era definită drept „garofiță neramzată“ și „diamantul neprețuit“ [158]. Și mai elocventă apare alcătuirea de versuri cu titlul *Pustia dragoste*, tipărită în Sibiu (1786), cu ocazia nunții tipografului Hochmeister [159], versuri ce arătau că Eros a pătruns tot mai mult în universul vieții afective. În consecință, nu era de mirare ca aventura sentimentului cu acest nume să ducă și la crearea unei reprezentări umane. Iubirea definită mai mult sau mai puțin teoretic, iubirea abstractă din paginile unor texte scrise sau invocată ocazional în documente devenea și un posibil personaj al imaginației colective. În *Istoria lui Filerot cu Antusa*, autorul amintea cîteva din imaginile iubirii de-a lungul timpului în istoria artelor: „unii o fac oarbă“; „alții o închipuiesc copil mic“; „alții o închipuiesc cu aripi“; „alții iarăși o închipuiesc ținînd în mîini arcuri și săgeți pentru ca ce

ce se supune ei atîta dă mult să rănește încă ma: ca cînd s-ar săgeta dă dînsa" [160].

Să ne oprim la imaginea din urmă. Ea pare să fi fost reținută cel mai mult în epocă, grație cărților populare atît de gustate. Era și imaginea din *Etiopica*, înfățișînd iubirea sub chipul unei femei, avînd capul „înconjurat cu dafini și preste umere spînzura o tolbă; sub cotul cel stîngesc sprijinea arcul, iar mîna sta fără de grijă" [161]. Sub impresia unei asemenea descrieri, „domnița [...] în haine de vînătoriță, purtînd pe umăr curcura cu săgeți și ținînd arcul în mînă", pe care o identifica Mihail Kogălniceanu în caietul de desene al lui Radu Zugravu [162], inspiră și altă identitate. Ea poate fi și personificarea feminină a iubirii, prin care se poate descifra un clișeu în constituire al mentalității colective.

Născută în afara convențiilor tradiționale, a căsătoriei cu deosebire, aventura lui Eros nu s-a terminat doar prin cîștigarea unui alt loc în viața societății. Ea a sfîrșit prin a înviora însăși viața familiei, aducîndu-i un suflu nou, un mai profund suport afectiv, o dată cu un început al afirmării demnității feminine. D'Hauterive observase că femeile au păstrat față de bărbat „acel respect patriarhal care nu se mai întîlnește nicăieri în Europa", dar distingea și „mica revoluție" în condiția lor care a făcut ca, în cele din urmă, o femeie să poată accepta „fără mirare omagiile unui străin", ceea ce îi fusese interzis anterior [163].

Ne aflăm, totuși, departe de o modificare esențială a comportamentelor, în spiritul „regulilor" din renumitul *Catechisme des gens mariés*, scris de Père Féline și publicat în 1782. Dar iubirea a pătruns și în viața cuplului și i-a marcat sensibilitatea. Un personaj al acestei lumi în schimbare își destăinuie printre rînduri trăirile în laconicele însemnări făcute pe marginea unui *Ceaslov* din 1795. Se numea Ioniță Măgură. La 20 de ani s-a căsătorit cu Anica. Ea murea în 1808 și soțul consemna evenimentul cu duioșie reținută:

„am îngropat pe iubita mea soție". S-a căsătorit apoi a doua oară, dar înaintea morții, în 1813, dăruia *Ceaslovul* bisericii — după obicei — „pentru pomenirea mea și a soției mele Anița" [164].

Din neștiuta istorie a „celor mici" răzbate astfel un crîmpei de viață, în care, peste toate frămîntările zilnice, iubirea aruncă cîteva raze senine.

UMBRA LUI THANATOS

Între scenele realizate de Ilie Teișanu pentru a împodobi pereții bisericii de la Fărtățești-Dozești, una o înfățișează pe „Înfricoșata Moarte", gonind călare și îndreptînd coasa ucigătoare spre cîțiva oameni. Este imaginea ce traduce binecunoscuta reprezentare a morții la nivel popular — „moartea netrebnică", „moartea cu coasa" — așa cum a recuperat-o S.Fl. Marian din folclorul secolului XIX. Ceea ce pare însă deosebit în panoplia motivelor picturale din veacul XVIII este instilarea ascendentă a morții, vizibilă și în frescele de la Titești, Olari — Curtea de Argeș, Păușești — Măglași, Vladimiru și Turcenii de Jos[1]. O scenă interesantă apare și pe pereții bisericii de la Drăgănești—Olt, înfățișînd bătrînul obosit de povara lemnelor care cheamă Moartea; ea sosește de îndată, cum se vede din scena următoare, dar, ca în *Esopia*, de unde autorul fără îndoială s-a inspirat, bătrînul o invită să-i pună lemnele în spinare[2]. Am putea să deducem de aici retractarea gîndului inițial și triumful dorinței de viață, ceea ce pare a fi sugerat indirect de întreaga reprezentare figurativă a morții, deși interpretarea, bazată doar pe cîteva mărturii picturale, ar fi riscantă.

E adevărat că retorica morții s-a relevat de la început ca o istorie a tăcerilor, după cum opina Michel Vovelle, convins că absența unui atare motiv în arta plastică se dovedește la fel de sem-

nificativă ca și prezența sa. Drept argument, istoricul francez aducea între altele exemplul lui Paul Klee, care, marcat de moartea unui prieten în anii primului război mondial, s-a ferit să divulge trăirile interioare în limbajul imaginii. Informația provenea din jurnalul său[3] și faptul în sine este menit să atragă atenția asupra unui deziderat pe care îl reclamă analiza unui subiect atît de grav: nevoia de a completa mărturiile figurative cu informațiile scrise, dar și cu acelea orale, tezaurizate în creația folclorică.

Nu putem zăbovi asupra întregii metodologii pe care o reclamă un atare subiect, cu atît mai dificil de explorat doar între hotarele unui singur veac. În fond, dincolo de variatele concepții și sentimente și dincolo de accidentele individuale, s-a murit mereu la fel, iar mutațiile ce s-au produs în atitudinea față de acest prag al existenței — dacă și cîte s-au produs — au putut să fie sesizate numai în perspectiva unei mai lungi durate. S-a văzut totuși că secolul XVIII a cunoscut în unele zone ale continentului cîteva însușiri semnificative în această problematică. Împotriva impresiei curente, potrivit căreia gîndirea ar fi depășit atunci întrucîtva spaima morții, contribuții recente au identificat numeroase elemente de legătură între secolul morții baroce, al morții „clasice", ilustrată de *Orațiile funebre* ale lui Bossuet, și veacul romantismului, arătînd cum umbra morții a continuat să se întindă și peste epoca Luminilor[4]. Ce imagine oferă sub un asemenea unghi lumea românească din secolul XVIII ?

UN SPECTACOL AL MORȚII

Impactul morții asupra ideilor și sentimentelor nu poate fi separat de spectacolul cotidian al acesteia, spectacol obișnuit în toate timpurile. Totuși, în eterna repetiție a artei de a muri, secolul XVIII pare a aduce și în spațiul românesc unele elemente noi, demne de interes.

Pentru a le desluși să apelăm mai întîi la cîteva rezultate ale demografiei istorice. În ciuda informațiilor statistice precare, s-a pus în evidență, în linii mari, creșterea numerică a populației, o creștere mai însemnată în Transilvania și destul de lentă în Principate, unde ritmul ei ascendent s-a accentuat abia la începutul veacului XIX. După unele surse, Moldova ar fi avut în 1774 circa 568 000 de suflete, ajungînd în 1803 la 700 000, iar în 1823 la 1 115 325, în vreme ce populația Țării Românești a crescut de la 1 084 585 locuitori, în 1739, la 1 215 275 în 1760, la 1 349 840 în 1774, la 1 520 950 în 1791, la 1 767 670 în 1812 și la 1 795 130 în 1820; populația românească a Transilvaniei sporise și mai spectaculos de la 458 000 în 1713—1716 la 1 048 000 în 1786[5].

Creșterea demografică a populației este indiscutabilă, dar procesul nu poate ascunde întru totul un fenomen deosebit de grav: mortalitatea accentuată. Din numărul mare de nou-născuți, cei mai mulți mureau în primele luni de la naștere și în cei dintîi ani de copilărie. Din momentul în care dispunem de primele statistici mai sigure, curba deceselor indică ponderea impresionantă a mortalității infantile. La Horodniceni (Bucovina), 50% din cazurile de deces înregistrate între 1791 și 1800 reprezentau copii pînă la 5 ani (40%) și 10 ani (10%)[6]. Așa se explică de ce durata medie de viață a putut să fie calculată pentru secolul XVIII pînă la 30 de ani[7]. Aceasta era și viața deplinei maturități sociale a individului, cum ar putea să se înțeleagă dintr-un exemplu ales de Petru Maior: „să spunem că ai ajuns acum la treizeci, că ești sănătos, că ai învățătură și știință destulă, ești în dregătorie“ etc.[8] Dar durata medie de viață putea fi mai ridicată sau mai scăzută, ca în Valea Drăganului, unde ea era de 42 de ani în 1814 și de numai 12 ani (!) în 1820[9], indicînd în cazul din urmă numărul extrem de mare de copii morți pînă la 4 ani.

Alta era însă *vîrsta modală de deces* sau durata medie a unei vieți normale. Pentru o a stabili,

ni se pare sugestiv faptul că reprezentarea ideală a vîrstelor vieții în secolul XVIII a ținut seama de o schemă mult mai generoasă. O însemnare manuscrisă de la sfîrșitul veacului XVIII indica următoarele „vîrste cîte are omul": cocon (pînă la 4 ani), copil (4—15 ani), cătărîgă (15—20 ani), „voinic, adecă june" (23—42 ani), bărbat (42—56 ani), bătrîn (56—69 ani), „mator" (70—80 ani), după care urma „mai multă neputință și dureri și boală"[10]. Altă reprezentare a vîrstelor omului din aceeași perioadă ajungea pînă la 100 ani, punctînd momentele importante ale vieții cu însușirile lor: „cînd este [omul] de 20 îi sînt dragi femeile"; la 30 de ani „îi este drag a merge la oaste"; la 40 „tare ca un leu"; la 50 vădește experiență și ambiția de a se bucura de considerație; la 60 lăcomie; la 70 „îi cade mintea", după 80 rîd nepoții de el, iar la 100 „se sfădesc rudele pe avuția lui"[11].

Oamenii din secolul XVIII ajungeau rareori la vîrstele din urmă. Există mențiuni discutabile privind vîrstele matusalemice. Griselini, de exemplu, scria că românii ajung „la o vîrstă foarte înaintată" și că „poți întîlni familii în care trăiesc moșnegi de peste o sută de ani"[12]. Dovezi mai sigure sînt aduse de unele pietre de mormînt, atestînd decese la 85 sau 90 de ani. Acestea constituie însă excepții. Marea majoritate a cazurilor, așa cum am putut verifica pe baza unui modest eșantion de inscripții tombale cu indicații precise asupra vîrstei celor decedați, ne îndreptățesc mai curînd să presupunem că durata medie a unei vieți normale ar fi ajuns la 40 sau 50 de ani. Oricum, unele cercetări demografice au dovedit ponderea considerabilă a populației tinere, remarcată încă de la începutul secolului și de Dimitrie Cantemir: „Locuitorii — scria el — nu ajung la o vîrstă prea înaintată [...]. Rareori găsește pe cineva de 70 de ani și aproape deloc de 80 de ani", precizînd apoi că țăranii ajung la o vîrstă mai înaintată decît boierii sau decît cei care trăiesc „în desfătare și în viață ușoară"[13]. Unele mărturii întăresc o atare impresie. O sta-

tistică din comitatul Aradului și alta din Valea Rea (ținutul Bacăului), din 1801, grupînd populația pe medii de vîrstă, înfățișează limpede ponderea covîrșitoare a celor de pînă la 40 de ani (1 220 dintr-o populație de 1 682 de locuitori)[14].

Să oprim aici exemplul cifrelor, oricum insuficiente pentru a sugera complexitatea unui tablou al mortalității în veacul XVIII. Dincolo de imaginea deductibilă din statistici, jocul vieții și al morții a cunoscut nesfîrșite nuanțe. Ceea ce ne interesează acum cu deosebire este însă faptul că moartea pare a fi devenit mai neîndurătoare ca oricînd în lunga istorie a românilor, secerînd viețile omenești într-o cadență ce explică și spectrul ei obsesiv la nivelul sensibilității colective.

Cauzele acestui fenomen rezidă mai ales în posibilitățile cu totul precare (cvasi inexistente în Principate) ale rețelei medico-sanitare de a înfrunta maladiile curente, în nivelul înapoiat al instrucției igienice și, nu în ultimul rînd, în condițiile de existență ale locuitorilor. Așa se explică ravagiile mortalității infantile (fenomen estival) cu motivații gastro-interne și decesele adulților (mai frecvente iarna, din cauza epidemiilor virotice)[15].

Nimic n-a întrecut însă spectrul înfricoșător al ciumei care, izgonită în secolul XVIII din Apus, s-a abătut îndeosebi în regiunile sud-estice ale continentului european, atît de apropiate de hotarele de contaminare din Orient. Îngrijorat de acest pericol, Voltaire propunea, în 1770, alungarea turcilor din Europa, tocmai pe motivul că astfel continentul putea să fie salvat pentru totdeauna de sinistra epidemie.

Imperiul otoman nu era singurul focar al bolii, devenită endemică la sfîrșitul secolului XVIII în Principate. Armatele străine, cele ruse îndeosebi, au adus cu sine și acest flagel, mai ales în timpul campaniilor din 1769—1774 și 1806—1812[16].

Un secol și mai bine, ciuma a secerat neîntrerupt viețile locuitorilor din țările române, exceptînd cîteva perioade de scurtă acalmie (1700—1710, 1724—1727, 1740—1747), fără a menționa

„pauzele" şi mai scurte, de numai un an sau doi. Spectrul morţii întreţinut de ciumă era în consecinţă terifiant şi el poate fi înţeles prin nenumăratele mărturii de epocă. Una dintre acestea prezenta suferinţa unor părinţi, „omini bătrîni, ca de 70 de ani au mai bine" cărora le-au murit toţi cei şase copii „cînd au fost un omor de ciumă" în 1742 „şi au rămas numai bătrînii amîndoi, singuri fără de ficiori"[17]. Altă însemnare înfăţişează drama unor sate întregi, atinse de ciumă în 1775. „Întîi — nota preotul din Bîrgău pe paginile unui *Evhologhion* — au început a muri pe Luncă în Bistriţa, în august 12"; apoi, flagelul a cuprins peste iarnă alte sate, încît, pînă la Paşti, „în tot Bîrgăul cîtu-i de mare [...] doar de au rămas prea mult la vreo 10 casă" din 1200 cîte erau indicate iniţial[18].

Spectacolul atît de zguduitor era surprins şi de Pseudo-Enache Kogălniceanu în descrierea unei ciume, cînd locuitorii „atîta mureau că nu-i putea dovedi cu îngropatul, ci rămînea pe cîmp de-i mîncau fiarele"[19].

Activă mai ales în mediile de jos, de aglomerare şi de igienă necorespunzătoare, ciuma nu ţinea seama de rangurile sociale, străbătînd repede toate ierarhiile pentru a răpune şi vieţile marilor boieri sau chiar ale familiei domnitoare. O asemenea victimă a fost Nicolae Mavrocordat, domnul Ţării Româneşti, răpus „de prea cumplita boală a ciumii", cum glăsuieşte inscripţia sa de mormînt[20].

Sub impresia ciumei, deplîngea şi Ion Neculce soarta neamului său, cînd scria: „Oh! oh! săraca Ţara Moldovei şi Ţara Muntenească, cum vă petreceţi şi vă desmierdaţi cu aceste supărări la aceste vremi cumplite", pomenind cutremurul şi un „mare omor de ciumă" ce a cuprins Iaşul în vara şi toamna anului 1738[21].

Istoria cumplitului flagel a culminat cu faimoasa „ciumă a lui Caragea" care a provocat cea mai mare spaimă, aşa cum arăta o însemnare făcută sub semnul groaznicei „prăpădenii a

morții“[22]. Cum să te sustragi în atari împrejurări gîndurilor sumbre? Iată-l chiar pe viceconsulul francez Parant cuprins de ele. Sub impresia ciumei din Iași, din februarie 1798, ciumă ce i-a atins și propria locuință, el nu-și ascundea — în scrisoarea către Talleyrand — sentimentul că se simte „închis față în față cu moartea“[23].

O dată cu ciuma, ideea morții s-a instilat obsesiv în peisajul veacului XVIII. Dar cum o nenorocire nu vine niciodată singură, ea s-a manifestat aproape o dată cu alte năpăstuiri aducătoare de moarte. Între acestea era foametea, mai ales atunci cînd ea venea la capătul unor calamități continue. O asemenea foamete s-a abătut și asupra locuitorilor săraci din Principate în anul 1718, după greutățile unui război și după ravagiile ciumei. „Și — consemna Nicolae Muste — s-au risipit țările fugind oamenii unde au putut ca să găsească pită [...] și mulți, din sărăcie, mîncau rădăcini de papură“[24].

Moartea cauzată de foame nu era o exagerare metaforică. Faptul s-a văzut mai ales în anii unor calamități naturale, ca în acel august 1785 cînd, în Maramureș, a căzut zăpada și „au înghețat bucatele“ — cum aflăm într-o însemnare marginală, consemnînd foametea mare, aducătoare de moarte peste un an[25]. Scumpirea excesivă a hranei și foametea din 1817 au semănat din nou spaima morții, întrucît „oamenii săraci mureau pe capete pe drumuri. Mîncau pîine făcută din coceni de porumb, alții făceau turte din bîlii, de care apoi se umflau“[26].

Printre marile stihii aducătoare de moarte se aflau și cutremurele, războaiele, ocupațiile militare ș.a. Toate împreună întregeau imaginea unei vieți aflată continuu sub amenințarea morții, făcînd din aceasta o componentă obișnuită a spectacolului cotidian.

Erau și alte ipostaze ale morții. De amintit spectacolul intermitent al execuțiilor publice, urmate de expunerea corpului defunct. Aceasta era în fond pedagogia punitivă a lumii medievale, la

care se referea și hrisovul lui Alexandru I. Mavrocordat, în mai 1783, atunci cînd preciza că „pedeapsa morții ce se dă la un ucigaș înțelepțește și înfrînează pe cei mai mulți“[27]. Hrisovul sancționa pedeapsa morții cu spînzurătoarea, în cazul celor vinovați de crime, „pe la locurile unde au făcut uciderea, spre vederea și altora“. Era întărit astfel un obicei mai vechi pe care Del Chiaro îl descria la începutul veacului. Silueta sinistră a spînzurătorii se profila de regulă în „Tîrgul de afară“, unde se țineau de două ori pe săptămînă (miercurea și sîmbăta) bîlciurile și unde condamnatul era dus pe jos în văzul mulțimii[28]. În general, erau alese în acest scop locurile de aglomerare publică tocmai ca impresia să fie mai puternică asupra publicului spectator. Așa s-a procedat cu persoana ce atentase la viața mitropolitului Iacov Stamate, în 1796, corpul ucigașului tăiat „în patru părți“, fiind expus în principalele centre ale orașului[29]. Spectacolul pedepsei cu moartea cunoștea forme și mai impresionante, ca în cazul celor doi conducători ai răscoalei din 1784 (Horea și Cloșca), la execuția cărora au fost siliți să asiste numeroși țărani. Sentința de condamnare cerea „să li se frîngă cu roata toate membrele corpului, începînd de jos în sus [...] și în modul acesta să fie trecuți din viață în moarte, iar corpurile lor să fie despicate și tăiate în patru bucăți, capul și părțile corpului să fie așezate pe roate, pe marginea diferitelor drumuri, și anume în satele unde au săvîrșit cruzimile mai scelerate, dar inimile și intestinele lor să fie îngropate la locul supliciului“[30]

Uneori osîndiții aparțineau chiar boierimii. Constantin Brâncoveanu a organizat un astfel de spectacol senzațional, atunci cînd au fost readuși în țară boierii care complotaseră la Poartă contra sa. „Și mult norod de oameni să strînsese cît toate ulițele erau împănate din cotro veniea. Și trimise [domnul] pe gîdea cu un ciomag mare în mînă de veniea înaintea lor“. Era doar o prefațare psihologică a pedepsei ce avea să urmeze. Între cei care complotaseră, Staico a fost adus noap-

tea „în Tîrgul de afară al Bucureștilor și l-au spînzurat în mijlocul Tîrgului la o zi de Tîrg“[31]. Un spectacol mai discret al morții avea să fie rezervat boierilor Manolache Bogdan și Ioniță Cuza, uciși în timpul nopții. Trupurile au fost de îndată înmormîntate în pridvorul bisericii Sf. Nicolae, iar capetele ridicate în prăjini, „în mîna stîngă cum intri prin poarta cea mare a Curții“ au fost expuse pînă în ziua următoare[32].

În derularea unui asemenea spectacol al morții, veacul XVIII nu aducea nimic nou. Nou era doar faptul că domnii înșiși se aflau acum sub teroarea aceluiași pericol, amenințați continuu de neprevăzuta pedeapsă — adesea capitală — a Porții. Veacul începuse, de altfel, sub pilda sumbră a uciderii unui domn precum Constantin Brâncoveanu, care stătuse 26 de ani în scaunul Țării Românești. Chiar în ziua cînd împlinea 60 de ani, el era mazilit, dus la Constantinopol și ucis, după ce fusese obligat să asiste la decapitarea propriilor fii! Faptul a tulburat adînc lumea românească, mai ales că numai peste doi ani, urmașul său la tron, Ștefan Cantacuzino, avea să sfîrșească asemănător, fiind decapitat împreună cu tatăl său, tot în capitala Imperiului otoman. Poarta își dovedea astfel atotputernicia asupra domnitorilor români, arătînd că dispune de viața lor și impunîndu-le întreaga fidelitate, unul din motivele principale pentru care a preferat apoi să numească în Principate domni fanarioți. Nici aceștia n-au domnit fără teamă în fața cumplitei răzbunări, ceea ce făcea ca orice trimis al Porții să fie primit mereu cu suspiciune, ca un posibil purtător și chiar executor al condamnării la moarte. Vigilența nu i-a însoțit mereu pe acești domni, deveniți repede victime ale judecății marilor viziri sau a sultanului. Așa a fost ucis Grigore III Ghica în beilicul Iașului (2 octombrie 1777), fapt ce a impresionat lumea contemporană, găsindu-și reflectarea în rapoartele diplomatice ale vremii, într-o piesă de teatru

(Occisio Gregorii), dar mai ales în cronicile ritmate ce au descris episodul dramatic al executării:

„Cu ștreangul jos l-au trîntit [...]
Cu hangerile l-au lovit
Și foarte rău l-au rănit [...]
Ci capul i-au tăiat
Și la Ceadîr bașa l-au dat,
Să-l pecetluiască în cutie"[33].

Tot așa a sfîrșit Nicolae Mavrogheni (1790), în ciuda însemnatelor servicii pe care acesta le-a făcut Porții, sau Constantin Hangerli, care, imprudent, acceptase să rămînă singur în prezența capigiului împărătesc și a harapului său. A urmat ceea ce se cunoaște și din relatarea pe care ne-a lăsat-o Dionisie Eclesiarhul: „Harapul au sărit reapede în spinarea lui Vodă, puindu-i lanțul în gît, capigiul au slobozit amîndoao pistoalele odată în păntecele lui Vodă, harapul îl sugruma cu lațul, trăgîndu-l cu amîndoao mîinile jos din pat; și fiind Vodă cu vărtute de să zvărcolea, capigiul au înfipt hangerul în pintece-i, de i-au vărsat săngele. Harapul ședea pe el și-i frîngea grumazii, iar cebuciu și peschergiul au început a țipa și cînd a slobozit pistoală, au sărit ciohodari și au sosit postelnicul cu ei, dar capigiul a strigat: « Dur bre, ferman » și au stătut toți; n-au îndrăznit să facă nimic dacă au auzit de ferman. Harapul au tăiat capul lui Vodă, încă izbindu-se Vodă viu și tăvălindu-să în sînge; și, puindu-i ștreangul în picioare, i-au tras trupul pe scări, jos, în curte. Și dezbrăcîndu-l, au luat bani, ceasornicul și inelele, harapu. Și trupul l-au lăsat în mijlocul curții, gol; iar doamna Hangerliului cu fetele ei și cu copiii țipa și săriia pe ferești afară, de frică, că se temea să nu o tae și pe ia și pe copiii ei". Trupul domnului ucis a zăcut în curte pînă a doua zi, și „niminea — continua cronograful — nu îndrăzniia să zică sau să întrebe ceva. Harapu au jupuit capul lui Vodă și spălînd pielea de sănge l-au umplut cu bumbac". Apoi „harapu au pus capul lui Vodă pe o tavă și l-au dus la doamna de l-au pus pe o masă, să se uite la el, zicîndu-i:

«Iată capul bărbatului tău»; aceasta au făcut ca mai mare jală să dea doamnei și copiilor, să dea la bani să-l rădice. Doamna să jăluia cu țipet și cu copiii, fetele ei"[34].

Un spectacol atît de sinistru nu se repetă, ce-i drept, în fiecare zi, nici în fiecare an sau deceniu, dar cele cîteva execuții amintite erau de ajuns pentru a spori spectrul morții înfricoșătoare la toate nivelurile societății românești.

Totuși, nu aceste împejurări cu totul deosebite și-au pus amprenta asupra imaginii cotidiene a morții. Ea rezulta din însumarea deceselor mai mult sau mai puțin „obișnuite", fiecare antrenînd reacțiile acelora care asistau la ele, familiile mai întîi. La o primă privire, istoricul n-ar avea de observat aici nimic deosebit, de vreme ce reacțiile umane în fața morții au rămas neschimbate de-a lungul timpului, oferind același spectacol de tristețe. Iată, spre exemplu, suferința unui preot din veacul XVIII, plecat cu soția în capitală pentru a-i face haine noi. Pe drum, ea s-a îmbolnăvit și a murit, fiind înmormîntată în București. Preotului văduv i-a murit apoi și copila, în timp ce el zăcea bolnav de „lingoare" și, după cum avea să noteze mai tîrziu cu tristețe, „n-am știut cînd au murit, nici cînd au îngropat-o". Abia după două săptămîni a primit nefericita veste „și atunci m-am îmbolnăvit și mai rău și mulți bani am cheltuit cu doftor"[35]. Aceeași suferință îi încerca și pe aceia ce asistaseră la moartea domniței Anastasia, nora lui Grigore Ghica care, la cîteva ore după ce născuse, s-a stins din viață „în plînsetele întregii curți, și ale mamei sale". Autorul *Cronicii* nu omite să adauge că „așa de mult o iubise Grigore Vodă, socrul ei, și așa de mult s-a mîhnit, încît el s-a îmbrăcat în haine cernute. Iar Scarlat, soțul răposatei, fiul lui Grigore Vodă, s-a îmbrăcat în doliu mare, fiindcă o iubea foarte mult"[36]. Ar fi de prisos să înmulțim exemplele unor asemenea suferințe individuale. Indiferent de circumstanțele în care apărea și de intensitatea relațiilor afective pe care le genera, moartea punea repede în mișcare un întreg spectacol fune-

bru, deosebit de la rang la rang, adesea de la zonă la zonă şi, desigur, de la epocă la epocă. Cum se înfăţişa acest spectacol al înmormîntării în veacul XVIII ?

Ravagiile mortalităţii, îndeosebi în perioadele de calamităţi endemice, făceau ca înmormîntările să se desfăşoare fără întîrziere. Însuşi McMichael remarcase, de altfel, că „moartea e repede urmată de ceremoniile îngropării în această ţară"[37]. La începutul secolului, înmormîntarea nu se făcea, ce-i drept, înainte de 2—3 zile, cu motivaţia, dată de Dimitrie Cantemir, „ca nu cumva să îngroape de viu pe vreun morboi"[38]. Aceeaşi perioadă era menţionată şi de un „pretins călător german" din secolul XVIII[39]. Cu timpul însă, ravagiile ciumei au grăbit desfăşurarea acestui moment, ajungîndu-se ca înmormîntările să aibă loc chiar în ziua decesului, ceea ce a creat îngrijorări în rîndul autorităţilor. Împotriva acestei „rele urmări", ele cereau la începutul secolului XIX — prin mitropolitul ţării — ca înmormîntările să fie făcute „totdeauna a doua zi", după confirmarea decesului[40].

În ceea ce priveşte ceremonialul ca atare al înmormîntării, el nu s-a schimbat în mod radical de la un secol la altul şi descrierea lăsată de S. Fl. Marian, în secolul XIX, ne introduce întrucîtva şi în spectacolul popular al înmormîntărilor ce aveau loc cu o sută de ani mai înainte. El se înfăţişa ca amestec de practici creştin-ortodoxe şi de străvechi tradiţii, amintind obiceiuri romane (închiderea ochilor la mort, spălarea corpului, îmbrăcarea în hainele cele mai frumoase, punerea de bani în sicriu, sărutarea pe ochi etc.).

Spectacolul unei înmormîntări de rînd poate fi refăcut şi prin surse de epocă. J.J. Ehrler înfăţişa rolul bocitoarelor, obiceiul îmbrăcării defunctului în straie foarte frumoase şi se arăta surprins de simplitatea sicriului, „încheiat de cele mai multe ori din lemnul avut la îndemînă, nedat la rindea". Peste faţa mortului se aşeza o pînză şi, fapt ce i se părea curios, în scîndura capacului unde se afla capul se făcea un orificiu pentru ca

mortul „să capete aer și să se poată împărtăși cu diferitele lucruri necesare vieții"[41].

Griselini remarcase și obiceiul sărutării mortului de către rude, prieteni și vecini, obicei ce l-a impresionat și pe Sestini care asistase la înmormîntarea unui român din Lugoj[42]. Același „pretins călător german" din secolul XVIII dădea și alte informații: petrecerea mortului pe ultimul drum „de cîntăreți din fluier ce urmează călare"; prepararea bucatelor pe care defunctul să le aibă ca „hrană în călătoria sa lungă"[43].

Ceremonialul popular practicat în lumea satelor reprezenta prototipul oricărei înmormîntări, păstrat și astăzi. Ceea ce-l deosebea era lipsa fastului, fapt ce nu excludea multitudinea practicilor rituale. La acest aspect se referea și autorul unei *Istorii a Țării Românești* atunci cînd, descriind moartea lui Ștefan Cantacuzino, scotea în evidență simplitatea atît de neobișnuită pentru rangul său, întrucît „mortul zăcea ca un om den cei proști, numai cu muerea lui și cu fratele lui, plîngînd..."[44]. Vasilie Popp avea să surprindă și mai explicit această simplitate, cînd descria cortegiul funerar, nu prea numeros, cuprinzînd doar cercul apropiat de rude și prieteni, cu precizarea interesantă că tinerii nu aveau acces la acest moment.

Participarea socială la înmormîntarea unor boieri și domni se caracteriza printr-o grandoare deosebită. Vestea morții în aceste cazuri era anunțată mai întîi de clopotele tuturor bisericilor. Fastul înmormîntării este deductibil cel mai adesea din listele de cheltuieli pentru pomeni (smochine, stafide, miere, portocale, cofeturi, covrigi grîu, cafea, colivă, horilcă, etc.) și alte articole precum: poleială, hîrtie albă, scoarțe la raclă, lumînări ș.a.[45].

La moartea domnului sau a membrilor familiei domnitoare, se proceda și la eliberarea unui număr de prizonieri din închisori pentru a se ruga, cum consemna Del Chiaro, pentru sufletul defunctului. Trupul său era depus în sala tronului (după Del Chiaro, în sala de audiențe), pe o masă acoperită

de covoare și înconjurată de lumînări, de unde, în ziua înmormîntării, era dus la mitropolie. Aici — cum s-a întîmplat la înmormîntarea lui Al. Suțu (20 ianuarie 1821) — coșciugul căptușit cu atlas roș era așezat pe o masă acoperită cu covor de catifea roșie într-un cort circular, deschis în toate părțile, spre vederea mulțimii.

Din aceeași descriere aflăm că în asemenea ocazii curtea mitropoliei era acoperită cu paie. Din cortegiu funerar ce-l însoțea pe domnul defunct făceau parte, îndată după familie, marii dregători, orînduiți după ranguri. Coșciugul era descoperit, împodobit cu numeroase ornamente, între care se etalau, pe perne roșii stacojii, însemnele autorității celui decedat. Cortegiul străbătea străzile orașului, ticsite de spectatori, curioși să vadă o procesiune mai puțin obișnuită, fiindcă rar s-a întîmplat ca domnii Principatelor să moară în timpul mandatului[46].

O procesiune asemănătoare trebuie să fi fost și la moartea doamnei Sultana Racoviță, decedată la 1 ianuarie 1753 și înmormîntată a doua zi, cînd „cu mari jale au rădicat boierii cei mari oasele, cu mari adunari de vlădici și egumeni, preoți, gloate fără de număr, mergînd și domnul cu toate gloatele pe gios pînă la mănăstirii Golîi, făcînd mari obidnuire domnul pentru doamna. La cari, cetind oasele cu mari cîntări și împărțiri de bani la săraci și la tot norodul ce se afla acole, au îngropat-o acole denainte Precistii. De acole, au luat boierii cu toții pe domnu și l-au dus la curte, mîngîindu-l cu multe cuvinte dulci și blîndi, puind domnul strai cernite și toată curtea măriisale"[47].

Pornită din locuința celui decedat, procesiunea înmormîntării se termina în locul de veșnică odihnă care, în cazul familiilor domnitoare sau boierești, se afla, ca și în perioada anterioară, la adăpostul bisericilor. Pentru marea majoritate a populației, locul respectiv era în cimitirele din preajma bisericilor din sate și tîrguri. Spre sfîrșitul secolului, ele nu mai reușeau să răspundă nevoilor. Un act din 1792 făcea constatarea că

locul împrejurul bisericii era „foarte strîmt și plin de morminturi și cruci"[48]. Ca urmare a acestui fapt, dar în special din motive de natură igienico-sanitară, în Transilvania s-a dispus din 1788 „ca țintirimurile afară de sate sau orașe să se puie, și nici un om, măcar cine ar fi, în cripte sau împrejurul bisericii să nu se îngroape"[49].

Asemenea abateri de la tradiție nu erau lipsite de consecințe la nivelul sensibilității, indicînd o distincție tot mai netă între cei vii și cei morți. Societatea tradițională a ignorat o atare distincție, considerînd cimitirul ca un fel de loc public, unde oamenii se adunau după slujbă. Din secolul XVIII, Occidentul latin a separat tot mai hotărît cimitirele de aglomerările umane, ridicînd practic un hotar între cele două lumi[50].

Și în spațiul românesc măsura a întîmpinat rezistență, îndeosebi din partea păturilor sociale înstărite. Griselini sesizase că „în schimbul unei sume de bani și mirenii pot fi înmormîntați în pămîntul sfințit, adică în interiorul bisericii, lucru rezervat altminteri doar clerului"[51]. Faptul n-a trecut neobservat și a devenit curînd ținta criticilor moralizatoare: „celor înstăriți le e rușine să stea împreună cu cei săraci chiar după ce mor. Ei se gîndesc, pesemne, că de nicăieri drumul către cer nu e așa de oblu și de sigur ca de la biserică. Ce vanitate deșartă!"[52]

Mutarea cimitirelor în afara aglomerărilor umane s-a accentuat în secolul următor, aducînd o cotitură hotărîtoare în evoluția dialogului tradițional dintre viață și moarte. Între 1809 și 1812, mutarea cimitirelor în afara orașelor era reclamată și în Principate, fără a i se da curs imediat. Dispoziția respectivă apărea odată cu cea prin care se preciza ca gropile de veșnică odihnă să fie mai adînci „de patru palme domnești socotite de la capul coșciugului, ca să nu se mai întîmple — suna motivația — să se dezgroape cadavrele de cîini și porci"[53]. E sugestiv, în acest sens, un raport din 1810 care constata că, fiind săpată o groapă spre îngroparea unui mort, groparii au dat de osemintele altui cadavru recent

îngropat, fapt ce alerta din nou autoritățile, folosind prilejul pentru a aminti cîteva din regulile privind înmormîntările, îndeosebi ca ele să nu se mai facă la biserici, ci la „țăntărimurile cele rînduite"[54].

Cimitirele nu reprezentau ultimul element din spectacolul morții întregit prin practicile de după înmormîntare. Este cazul parastaselor, obișnuite pînă astăzi, menite să perpetueze amintirea celui dispărut. După Del Chiaro, datele acestor pomeni ar fi fost „a treia, a noua, a patruzecea zi, apoi a treia, a șasea și a noua lună și un an după moarte"[55]. Obiceiul lor era cunoscut lui Griselini și Ehrler care știau că numărul lor pe an era „potrivit cu avuția fiecăruia"[56]. *Cronica Ghiculeștilor* consemnează parastasele făcute de Grigore Ghica pentru fratele său, Alexandru: unul după trei luni, „un frumos și bogat parastas, după obiceiul moldovenesc", urmat de „mese bogate" cu daruri și pomeni; altul, la Fanar, după un an, unde „au mai făcut și obișnuita cernire cu colivă, cu multe plînsete și bocete"[57].

Portul doliului aparținea aceluiași decor și, fapt sugestiv, el traversa, de asemenea, unele transformări. Dimitrie Cantemir menționase obiceiul, întîlnit și la oamenii de seamă, de a umbla, în chip de doliu, cu capul descoperit (inclusiv în vreme de iarnă), lăsîndu-le să le crească părul și barba. „Acum însă — sesiza el un aspect de la începutul veacului — au lepădat aceste superstiții, mărginindu-se să îmbrace haine cernite și să lase să le crească părul"[58]. Hainele cernite — cum preciza în aceeași vreme Del Chiaro — erau de fapt haine uzate, vopsite în negru[59].

Culegerea de folclor a lui Vasilie Pop ne furnizează și alte amănunte: faptul că românii (desigur cei din clasele de jos) n-au haine speciale de doliu. Doar femeile își lăsau părul despletit, ascuns sub broboadă, durata doliului fiind de trei zile după moartea unui copil mic, de șapte după copiii mari, de 40 zile și de un an după adulți (copii după părinți și părinți după copii)[60].

Şi Ehrler observase că, în semn de doliu, bărbaţii români umblau descoperiţi, în timp ce femeile purtau o năframă neagră. Acelaşi obicei îl descria Griselini, socotind la şase săptămîni, uneori chiar şi la un an, perioada în care aceştia umblau descoperiţi, înfruntînd ploaia, zăpada şi arşiţa, cu credinţa că „printr-o astfel de ispăşire ar fi de mare folos sufletului celui răposat"[61].

IMAGINI ŞI IDEI ALE RETORICII FUNEBRE

Tot acest spectacol al morţii, din care n-am schiţat aici decît unele episoade, era însoţit de o retorică funebră adecvată, ce reda cel mai bine trăirea sufletească a momentului. O atare retorică ar fi greu de refăcut integral în lipsa a numeroase ştiri din epocă, îndeosebi despre orizontul sensibilităţii rurale. Şi în acest caz, discursul funebru popular din secolul XIX, aşa cum l-a refăcut S. Fl. Marian în cartea sa despre *Înmormîntările la români*, rămîne un reper demn de luat în seamă pentru realităţile veacului precedent. Expresia sa era mai ales bocetul care asigura la acest nivel reprezentarea morţii în limbajul tradiţional al satului, ca parte integrantă dintr-o înlănţuire mai complexă de vechi ritualuri (priveghiul, cîntecele din fluier, buciumul ş.a.).

Întrebarea care se pune este în ce fel această străveche moştenire a funcţionat alături de discursul confesional. Procesul e mult mai vechi, identificîndu-se cu originile creştinismului în spaţiul carpato-dunărean care a comportat mereu un registru popular şi unul „de cult". O receptare mai sistematică a preceptelor din sfera doctrinală a fost posibilă însă abia o dată cu revigorarea ortodoxismului ca reacţie, între altele, la ofensiva celorlalte confesiuni. În acest proces, veacul XVIII reprezintă ultima etapă, poate şi cea mai însemnată, etalînd o mai bogată literatură teologică, inclusiv cu privire la problematica morţii. Sub impresia unei mortalităţi în ascensiune, ce marca puternic sensibilitatea colectivă, biserica şi-a spo-

rit rostul spiritual, în consens cu propria viziune eshatologică, fapt ce explică numărul impresionant de manuscrise pe această temă: omilii la îngropăciune, cazanii la oameni morţi, propovedanii sau didahii, cuvinte de îngropăciune etc., alături de alte texte (în proză şi versuri) de aceeaşi inspiraţie confesională.

Ampla literatură cu asemenea profil îşi trăgea seva din canoane teologice mai vechi. Pe urmele omileticii funebre din perioada precedentă, ilustrată mai ales de cartea de propovedanii, *Sicriiul de aur*, scrisă de Ioan Zoba din Vinţ (1683), veacul XVIII a îmbogăţit considerabil meditaţia, prin marele curent de gîndire religioasă ilustrat de Antim Ivireanul, Paisie Velicicovschi ş.a., dar şi de literatura confesională a uniţilor în cazul românilor din Transilvania. Aceasta din urmă a cunoscut şi lumina tiparului (o dată cu *Propovedaniile* lui Samuil Micu şi Petru Maior), asigurîndu-şi o circulaţie considerabilă în raport cu textele manuscrise.

Paralel cu discursul funebru al bisericii, s-a dezvoltat o retorică mortuară, elaborată în prezenţa nemijlocită a gîndului morţii de către autorii de testamente sau de inscripţii sepulcrale. Dacă nu etalează o concepţie, ele sînt în schimb mai aproape de mentalitatea generală, o mentalitate în acord cu spiritul confesional dominant, dar sensibil eliberată de anumite reprezentări dogmatice. Distincţia înlăuntrul formelor scrise ale discursului funebru nu este prea limpede la prima vedere, îngăduind lesne confuzii — cum s-a întîmplat pînă la clarificările ulterioare[62] — între epitafele de pe inscripţii şi cele reprezentînd alcătuiri literare propriu-zise sau cum s-ar putea comite între lirica funebră (ca „gen" literar ilustrat de Ienache Văcărescu, bunăoară) şi bocetul popular. Oricum, scrierile funebre s-au produs sub impresia directă a morţii, fapt sugestiv pentru o sensibilitate marcată de spectacolul ei. Ea n-a favorizat decît accidental reflecţiile în afara unui asemenea cadru, ca urmare a autoanalizei şi meditaţiei generale pe marginea vieţii

așa încît nu dispunem — cu unele excepții — și de o imagine a morții elaborată la distanță de spasmele ei. Încercînd să refacem această imagine, ca spectru mental al epocii, nu putem uita că reacția individuală în fața morții a îmbrăcat „o nesfîrșită gamă de înțelegeri, refuzuri sau acceptări"[63]. Totuși, trebuie să admitem că atitudinile individuale au primit inevitabil „corectivul modificator al cadrului social", făcînd ca în contactul omului cu moartea să se interpună „țesătura izolatoare a convențiilor sociale, a raporturilor, cadrelor și noțiunilor", care au dat reprezentării colective a morții amprenta contextului istoric[64].

Dincolo de posibilitatea de impact a oricărei filosofii sau religii, atitudinile în fața morții au reflectat și trăirea evenimentului ca atare. Iminența ei n-a încetat să inspire sufletelor aceeași eternă teamă, care mai cu seamă la nivelul popular a fost înfrîntă de un sentiment al resemnării, identificabil de altfel pretutindeni în acest strat al culturilor europene. Așa s-ar explica aprecierea lui Vasilie Popp, bazată la rîndu-i pe o informație transmisă de Petru Maior, că, în general, românii nu se tem de moarte[65]. Teama în fața inevitabilului sfîrșit era trăită în realitate suficient de dramatic, fiind mărturisită ca atare încă de Neagoe Basarab, care se pregătea să înfrunte moartea „în grija întristăciunii și în frică"[66]. El dădea glas unei trăiri profund umane, ca și Antonio de Guevara, care punea în seama eroului său Marc Aureliu mărturisirea că, după cum tălmăcea Nicolae Costin, „de a-și dzice că nu mă tem de moarte ar fi ca și cînd aș dzice că nu-s sleit de carne"[67]. Indiferent de intensitatea și expresia sa, frica morții era o dimensiune inerentă a sensibilității umane, resimțită nu mai puțin în veacul XVIII și recunoscută de exponenți confesionali, precum Lazăr Leon Asachi, convins și el „că frica morții adînc este săpată în inima omului"[68].

Dar cea mai fidelă oglindă a stării sufletești pe care o trăiau aceia care se pregăteau să înfrunte moartea o reprezintă testamentele. Elena, soția postelnicului Constantin Cantacuzino, se

arăta în acest moment resemnată, pregătită să întîmpine „de mi se va întîmpla de la Dumnezeu moartea în calea ce merg care este de obște tuturor"[69]. Presentimentul sfîrșitului procura mai ales teama. Scriindu-și diata, Safta lui Constantin Cantacuzino stolnicul nu ezita să precizeze momentul în care se afla: „văzînd slăbiciunea bătrînețelor și acestă boală [...], înfricoșîndu-mă de sfîrșit [...] cu multă jale a inimii scriu aceste puținele rînduri"[70]. Cu teamă „de năvălirea și năprasna morții" își elabora testamentul Ecaterina Mavrocordat, soția domnului Constantin Mavrocordat, dar și un slujitor al bisericii, cu remarcabile preocupări culturale, ca Vartolomei Măzăreanu, care scria diata „la vîrsta bătrîneților și la slăbiciune și la boală", meditînd la „deșertăciunea lumii acesteia" și temîndu-se „de ceasul morții"[71].

Față de asemenea stări, este lesne de înțeles imaginea sumbră a morții pe care s-au străduit s-o redea autorii frescelor bisericești. Ca și în folclor, ea era înfățișată ducînd coasa, cu explicația interesantă pe care ne-o oferă un manuscris din 1780: „că acesta iaste obiceiul morții, că vedeți pre moarte cum o zugrăvesc zugravii și nu o fac cu arme, ca pre alți sfinți, ci cu coasă trăgîndu-să după dînsa ca să cosască pe cei de pre pămînt precum vedem că coasa taie rînd"[72]. În puține cazuri, între reprezentarea picturală și scriitură apare o identitate de felul aceleia amintite aici, indicînd omniprezența imaginii morții cu valoarea de simbol al sensibilității colective.

E interesant că „înfricoșata moarte" nu are înfățișarea de schelet din iconografia medievală sau din celebrele gravuri ale lui Holbein, în care s-a văzut efectul unei mentalități obsedate de moarte[73]. Să explicăm această atenuare a impresiei sumbre prin ponderea modelului popular în creația românească? Ar fi o ipoteză tentantă, susținută și de faptul că autorii frescelor religioase proveneau din mediile țărănești, mai puțin cuprinse în general de dramatismul morții. O

rezervă o procură doar caietul de desene al lui Radu Zugravu în care moartea e simbolizată printr-un schelet.

În general, atitudinile față de moarte din secolul XVIII nu par a reprezenta un moment distinct în istoria românilor, păstrîndu-și valabilitatea și în alte epoci. Aceluiași registru sentimental etern uman îi aparține și durerea pe care moartea o lasă în preajma acelora secerați de ea.

Dar expresia durerii pare a dobîndi altă configurație, cel puțin la nivelurile sociale preocupate să-și eternizeze suferința în limbajul pietrelor tombale. Desigur, împodobirea acestora cu motive florale nu era o noutate, cum nu era nici gravarea textelor însoțitoare, adesea encomiastice. Nouă se dovedește în spațiul românesc retorica acestor inscripții, ce se depărtează de simplicitatea obișnuită în veacurile precedente, îmbrăcînd veșmintele patetismului baroc. Textul săpat în lespedea de pe mormîntul unui prunc al domnului Nicolae Mavrocordat era menit să eternizeze întreaga dramă a familiei: „Patruzeci de zile mi-a fost întreaga viață și zac lîngă tine, o preaiubită maică. Toma m-am numit; în ziua morții tale, sînt a lui Nicolae, domnul ungrovlahilor. Oricine ai fi, varsă o lacrimă, o, scurtă vieții aceea, scurtă pentru mine. Ci o am acum, desigur, nepieritoare“ (27 iunie 1716)[74]. Cuvintele săpate în piatra de mormînt a unui tînăr de 22 de ani deplîngeau, de asemenea, „cumplita moarte“, ca și inscripția sepulcrală în versuri a unei fecioare de 14 ani a cărei moarte „a lăsat părinților ei mîhniri și vaiete“. Epitaful mortuar închinat unui prunc al domnului Grigore Callimachi atinge paroxismul: „Vezi acest mort pentru care vărs lacrimi! Pe acesta eu l-am născut și l-am purtat în brațe. Dar vai, vai mie! Eu nu-ți mai sunt mamă. Ion al meu, fătul meu frumos, fiul tatălui glorios [...], vai mie, copilul meu dulce! sunt străpunsă în inimă, deoarece m-am lipsit de tine. Oare voi mai trăi?“

Dezvoltarea retoricii funebre în secolul XVIII își găsește expresia în cel puțin două direcții:

a producerii de epigrame funerare, alcătuiri literare apărute încă din a doua jumătate a secolului XVII[75] și în prefigurarea unui discurs cu valoare de model, destinat pietrelor tombale. Iată, spre exemplu, două inscripții mortuare: una pe lespedea unui fiu al slugerului Vasile Carp, înmormîntat la biserica Talpalari, Iași (1779); alta, pe un mormînt din Chișinău, pe la 1808[76].

„Costin Carp eu m-am numit
În puțini ani c-am trăit
Părinții mei mă iubea
Mîngîiere mă ave
Nădăjduind să mă vadă
O dată cu dulce roadă
Vedeți acum unde zac
Și ce cale lungă fac
Lăsînd pe ai mei părinți
Foarte jalnici și scîrbiți
M-au acoperit pămîntul
Lăcaș îmi este mormîntul
În vîrstă copilărească
Toți ai mei să mă jălească
Și să roge Dumnezeu
Să ierte sufletul meu".

„Iordachi m-am numit
În puțini ani ce-am trăit
Soțul mă iubea
Măngăere nu avea
Așteptînd ca să mă vază
Să mă bucur de a mea roadă
Cînd acum s-au gătit
Ceasul morții au sosit
Și punîndu-mă în mormînt
Cu lut m-au acoperit
Să fiu vermilor mîncare
Și soțului întristare
Mă rog, soțule iubite
Să-ți aduci de mine aminte".

Elaborarea unui discurs emoțional, pe fondul unui moment dramatic în sine, răspundea unui întreg ceremonial al morții, ceremonial pe care secolul XVIII l-a îmbogățit o dată cu retorica însoțitoare. E de înțeles că ea își avea suportul în sensibilitatea colectivă, căreia inscripțiile tombale se străduiau să-i dea formulări sintetice, devenite repede stereotipii, în consens cu gestul comun, receptiv la limbajul baroc.

Pe fondul aceleiași sensibilități, s-a putut dezvolta paralel și genul liric, precum în scrierile literare ale lui Ianache Văcărescu:

„Cînd o biată păsărică
Atît inima își strică,
Încît dorește să moară
Pentru a sa soțioară,

Dar eu om de naltă fire,
Decît ea mai cu simțire,
Cum poate să-mi fie bine?
Oh! amar și vai de mine!"[77].

Chiar dacă nu putem evalua ponderea noului discurs, elaborarea sa deschide indiscutabil o punte spre înțelegerea a ceea ce a reprezentat moartea în sensibilitatea veacului. Să credem — judecînd după spectrul fricii — că ea devenise mai dramatică și obsesivă? Așa am fi tentați, ținînd seama și de mortalitatea din epocă. În același sens pare a pleda și ofensiva culturală a bisericii, chemată să-și intensifice misia confesională în cadrul serviciului obișnuit al înmormîntării. Din acestă sferă a venit de altfel și efortul de consolare a spiritelor, în raport cu un întreg program de instrucție ortodoxă.

Moartea inspira teamă? Se plîngea în urma ei? E adevărat — admitea literatura confesională — că ea însemna o cezură în cazul fiecărei existențe, o despărțire de viață și de cei dragi, dar cine se putea sustrage acestei legi imuabile? Moartea însăși era o consecință a vieții, într-o relație pe care *Ceasornicul domnilor* de Guevara

o reamintea și cititorilor români: „Nu știu pentru ce s-ar teme oamenii de moarte că dentru aceia dzi ce am vădzut lumina, am intrat în calea morții"[78]. În consecință, inerentul sfîrșit trebuia acceptat fără înfrigurare, ca o realitate firească a vieții: „Nu vezi tu, creștine, în toate zilele moartea? Nu o vezi afară prin uliți? Nu o vezi înlăuntru, în casa ta? O vezi pe la străini, o vezi pe la rudele tale, o vezi la cei mari și la cei mici. O vezi la cei bătrîni și la cei tineri"[79]. Astfel își consola Petru Maior ascultătorii, evocînd omniprezența morții. Samuil Micu scria consensual, atunci cînd nota că „nici un lucru nu vedem mai adese decît moartea și nici un lucru nu credem mai anevoie decît moartea" vorbind apoi de inevitabilitatea ei, indiferent de rangul sau vîrsta celor secerați de ea[80]. Asupra unui asemenea motiv atrăgea atenția, încă din 1668, un cuvînt de îngropare, arătînd că „moartea de împărat nu-i frică, de domn, nu să tiame, de boieri nu să siaște, de bătrîni nu să stridiaște, pre frumuțeațe nu caută, tinerețile nu le cruță"[81]. Ideea a fost cultivată și în veacul XVIII, spre exemplu, într-o cazanie la oameni morți, în care se sublinia că „cine este omu acela carele să viețuiască întru această lume și să nu vază moarte"[82], sau în versurile de inspirație populară de pe la 1800 ale unui diac:

„Așa omul pătimește
Pruncul nici n-apucă a crește
Cel tînăr se vestejește
Că pe toți moartea-i topește"[83].

Stăruind asupra unei asemenea idei, cuvintele de înmormîntare pregăteau acomodarea cu realitatea morții. De vreme ce ea există și se dovedește inevitabilă, este firesc să ne pregătim a o întîmpina. În acest sens părea a insista retorica funebră a veacului. Întrucît nu știm cînd vom muri — răspundea Samuil Micu — „să ne nevoim ca totdeauna să fim gata de moarte". Spre mai multă convingere, el cita cuvintele lui Seneca: „în toată viața, [...] trebuie a învăța a muri",

convins că „precum va fi gătirea, aşa va fi şi moartea". Iată de ce „să învăţăm în toată viaţa a muri" i se părea cărturatului român „meşteşugul cel mai mare decît toate meşteşugurile"[84]. Era şi apelul lui Petru Maior: „după cuviinţă să te găteşti spre moarte"[85], apel ce îndemna la meditaţie pe marginea unui atare subiect. Un manuscris de la începutul secolului nota, totuşi, că oamenii „puţinel gîndesc de moarte"[86]. De aici, stăruitoare morală pe care o exprima cu tîlc Petru Maior: „A gîndi de moarte şi a nu te teme de dînsa este lucru păgînesc; a te teme de moarte şi a nu gîndi la dînsa este lucru dobitocesc; iară a-şi gîndi de moarte şi a te teme de dînsa este lucru creştinesc"[87].

În momentele de criză sufletească, gîndul morţii oferea astfel un mijloc de repliere a sensibilităţii în jurul viziunii eshatologice a creştinismului, viziune capabilă să contrapună spaimei umane o reacţie „de linişte" şi „un subterfugiu", printr-un „întreg sistem de explicaţie cosmologică, de mitologie populară sau religioasă"[88]. Potrivit acestei explicări moartea înceta practic să aibă un caracter absolut de vreme ce primele timpuri ale existenţei umane n-au cunoscut-o, ea făcîndu-şi apariţia abia o dată cu săvîrşirea celui dintîi păcat care a impus-o ca regulă a vieţii şi ca prag spre viaţa veşnică. Viziunea, curent ilustrată în numeroase texte din veacul XVIII, nu aducea nimic nou în concepţia tradiţional-creştină, una ce perpetua vechi credinţe, dînd impresia de monotonă imobilitate a ideilor despre moarte[89].

În centrul unei asemenea reprezentări, se afla relaţia trup-suflet, subiect de meditaţie în numeroasele scrieri religioase. Prin moarte, corpul era sortit descompunerii. Sufletul, în schimb, se elibera, dînd seama de conduita creştină a defunctului pînă la sfîrşitul lumii, cînd tot el asigura reîncarnarea omului, pregătit pentru Judecata de Apoi şi pentru viaţa eternă. Scrierile religioase ale secolului XVIII nu s-au abătut de la această reprezentare tradiţională a morţii şi

nu au adus nici o noutate demnă de interes. Important ni se pare doar faptul că între imaginea impusă de biserică și aceea atestată la nivelul popular nu exista o deosebire esențială de vederi cum se vede din informațiile pe care i le comunica Petru Maior lui Vasilie Popp: „Țăranii români cred într-un mod simplist și fără o cercetare mai aprofundată că omul este alcătuit din trup și suflet, că acesta din urmă e nemuritor, și după moarte depinde de faptele făcute cît era legat de trup ca să devină ori fericit ori nefericit. Evident că în *mod simplist* și fără o *cercetare mai aprofundată* — sublinia la rîndu-i Vasilie Popp — căci, dacă s-ar cerceta mai adînc, vei găsi mulți dintr-înșii cari cred că omul e în așa fel alcătuit din trup și suflet, că cel din urmă e închis în cel dintîi ca într-o temniță (cum zice psalmul 141): « Scoate din temniță sufletul meu ca să se mărturisească numele tău ». Mai departe ei cred că morții lor trec din această viață într-alta ca niște călători, drum în care au multe de îndurat și că dincolo își are fiecare locul lui desemnat unde își așteaptă ziua judecății din urmă..."[90].

Scrierile religioase n-au oferit altă imagine, chiar dacă ele au adus și un plus de detalii, între care acelea despre despărțirea sufletului de trup prezintă un interes aparte. Iată un atare episod, spre exemplu, într-un manuscris din 1732 *(Cazanii la oamenii morți)*, reprezentînd fazele succesive ale despărțirii sufletului de trup pînă în momentul îngropării, cînd — se spunea — „oamenii îngroapă oasele și îngerii stau cu sufletul pînă îngroapă trupul". Atunci sufletul este implorat să ierte oseminte le și să recunoască locul lor („caută bine să-ți cunoști grobnița ta") pentru înfățișarea la „județul de apoi"[91]. Din acest moment, trupul e menit să fie „hrană viermilor"[92], perspectivă sumbră, greu de acceptat de ființa umană. Sufletul, în schimb, își continuă existența pe un alt plan, în raport de faptele celui mort, adică după „osebirea morții cei bune și a morții cei rele" de care vorbise și Petru Maior[93]. Se înțelege de aici locul central al sufletului în asigu-

rarea continuităţii viaţă-moarte şi grija ce i-a fost rezervată în pedagogia creştină. Nu întîmplător, întreaga retorică a morţii l-a evocat cu insistenţă, transformîndu-l într-un element de seamă în opera de influenţare a conştiinţei colective. Într-o asemenea optică, moartea nu putea fi motiv de întristare decît pentru cei care s-au abătut de la moralitatea creştină. „Făcînd rău şi strîmbătate atunci va merge sufletul tău în iad şi nime nu te va putea scoate de acolo“[94]. Era ideea reluată şi de Lazăr Asachi, atunci cînd scria că „pentru păcătosul moartea este cumplită“ şi „cu dreptate dar este ca să se teamă de moarte tot înrăutăţitul“[95]. În acest caz, moartea era „nu numai trupeşte, ci şi sufleteşte“, cum explica Petru Maior preceptele biblice, vorbind de „moartea sufletească“ sau „vecinică“[96].

Altă cale urma sufletul omului virtuos. Era calea propovăduită de Evanghelie: „Cela ce créde întru Mine nu va muri în veci“. Pe acest îndemn se întemeia omiletica lui Antim Ivireanul, înfăţişînd moartea doar ca o lungă călătorie sau un lung somn, ca o binevenită odihnă sau chiar o eliberare de traumatismele vieţii. „Nu plîngeţi că n-au murit, ci doarme“ suna una din povăţuirile de consolare ale aceluiaşi înalt prelat şi cărturar, convins că sfîrşitul vieţii este „adormire, iar nu moarte“[97].

Ideea apare frecvent în gîndirea românească din veacul XVIII. „Foarte m-am întristat şi împreună am lăcrămat — îşi consola mitropolitul Gavril Callimachi sora la moartea soţului (1768) — măcar că răposatul [...] s-a izbăvit de valurile cele supăralnice şi întristătoare a acestei vremelnice vieţi“[98].

O imagine asemănătoare se degaja din epitaful unei pietre tombale de pe mormîntul unui tînăr defunct din 1786, care „Vecinică odihnă atunci am aflat, / Cînd mutarea din lume mi s-a întîmplat“[99].

Asimilarea morţii cu odihna veşnică pare a precumpăni şi în propovedanii, la Samuil Micu,

spre exemplu, care-și îndemna ascultătorii: „Să plîngem dulce pentru că s-a odihnit", citînd cuvintele înțeleptului Sirah[100]. Acesta era și lait-motivul unei *Jalnice cîntare la morți*, compusă pe la 1800 de diacul Flore Bone:

„*Acum m-am odihnit*
Și m-am mîntuit
Truda m-au îngăduit
Și odihnă mi-am găsit"[101].

În același sens, creștinismul a văzut în moarte o răsplată și o încununare a vieții, argument adesea invocat într-un fel de terapeutică a consolării. „Că nemică nu-i așea de bună în viață, fără cînd să sfîrșește", arăta *Ceasornicul domnilor*, în ideea că „moartea-i celor răi călău și pre mare dar celor buni iaste" [102]. Așa credea și Antim Ivireanul, invocînd duhul sfînt al Eclesiastului: „mai bună e ziua morții, decît ziua nașterii, că nașterea iaste începutul durerilor, iar moartea iaste începutul vieții cei fericite". O concluzie menită să tempereze suferința obișnuită: „Iar pentru aceasta — încheia același autor — nici lacrămile sînt cu cale, nici întristarea cu dreptate" [103]. *Cîntecul omului mort* notat pe un Molitfelnic din secolul XVIII conținea chiar apelul: „Să ne bucurăm sufletește" sau „veseliți-vă", aluzie la faptul că cel mort era sortit a merge „în grădina raiului" [104].

Încrezător în viața eternă, Lazăr Asachi recomanda dorința de moarte drept o conduită creștină acelora care „robiți fiind de dragostea de Dumnezeu doresc și caută a se întroloca cu dînsul, lăsînd cu bucurie această plină a ațărire văsălie" [105]. Și mai critic, Petru Maior înfierase „marea rușine a noastră că în loc de a dori să murim, pentru ca să vedem pe Dumnezeul nostru [...] noi ne supărăm, ne mîhnim, plîngem, suspinăm" [106].

Instinctul subzistenței și dorința de viață au fost mai puternice decît acceptarea senină a

perspectivei morții. „Că omul din fire iubește viața sa fără săturare" o știa și Lazăr Asachi [107]. Faptul că moartea n-a fost acceptată cu resemnare — în ciuda consolării creștine — se vede și din lupta organizată contra ei. Terorizat de spectrul morții, veacul XVIII este acela în care asistența sanitar-medicală a început să constituie o preocupare mai asiduă, prin organizarea cîtorva spitale, prin sporirea numărului de medici și difuzarea cunoștințelor folositoare în rîndul maselor, chiar dacă realizările în domeniu se dovedeau cu mult în urma necesităților unei societăți în curs de modernizare.

În ciuda spectacolului cotidian al morții și al literaturii confesionale ce slujea acomodarea cu el, lumea românească se interesa cu ardoare de prelungirea vieții. Un proiect transilvan de normativ sanitar din 1793 *(Opinio in re sanitatis)* arăta „grija statului pentru sănătatea publică, ca și pentru conservarea vieții" și dorința de a avea „cetățeni sănătoși la trup și la suflet" [108]. Răspunzînd unei asemenea preocupări, un *Calendar* sibian din 1802 conținea la sfîrșitul său „un rețept puternic care se face pentru lungirea vieții omului", descoperit — cum se arăta — între hîrtiile unui doctor vestit care a urmat el însuși prescripțiile, ca și rudele sale, ajungînd toți la vîrste foarte înaintate. [109].

Literatura pusă în slujba unei vieți raționale, igienice, înregistrase de altfel, la finele veacului XVIII, progrese însemnate o dată cu triumful tot mai evident asupra morții, chiar dacă în multe zone el se dovedea „încă fragil, inegal sau de scurtă durată" [110].

Meditația despre moarte, în ansamblul ei, -a dovedit astfel în beneficiul vieții. „Că prec m picătura, căzînd găurește piatra, așea nu po te fi cugetaria de moarte să nu îndreptedză viață" — suna una din ideile *Ceasornicului domnilor*, idei puse la îndemîna cititorilor din veacul XVIII, cu menirea de a îndruma efortul moralizator în acord cu eshatologia creștină [111]. Reluată la

anumite intervale, ideea trăda angoasa morții dar și nevoia unei „împăcări“ cu viața, ca mijloc de fortificare a spiritelor. Nu e nici o exagerare atunci să vedem în spectrul morții o proiectare a însuși idealului de viață. Poate în acest sens întrezărim o premisă a sensibilității moderne, definită prin aparenta izgonire din cuprinsul ei a gîndului morții, deși veacul XVIII românesc s-a aflat în continuare sub hegemonia „religiei morții“ ca și a ortodoxismului [112].

SUB SEMNUL NOILOR IDEI ȘI SENTIMENTE

REPREZENTĂRI ALE TIMPULUI

Dacă este adevărat că orice cultură se construiește în jurul unui sens al duratei și că fiecare societate își are timpul său propriu, atunci tentativa de a identifica reprezentările temporalității dintr-o epocă anume se înțelege de la sine. Cunoașterea acestor reprezentări se dovedește necesară, pentru că ele „sînt componente esențiale ale conștiinței sociale, a cărei structuri reflectă ritmuri și cadențe ce marchează evoluția societății și a culturii. Modalitatea de percepție și apercepție a timpului relevă numeroase tendințe fundamentale ale societății, ale claselor, ale grupurilor și ale indivizilor ce o compun. Timpul ocupă un loc preeminent în « modelul lumii » ce caracterizează o anumită cultură, împreună cu alte componente ale acestui model, precum spațiul, cauza, schimbarea, numărul, relația dintre lumea sensibilă și hipersensibilă, relația dintre general și particular, parte și întreg, destin, libertate etc.“ [1] Precizările lui J. A Gurevich ne edifică asupra rostului unei cercetări a timpului ca problemă a istoriei culturale, ce se confruntă cu alte întrebări decît acelea pe care și le-a pus filosofia, fizica modernă, psihologia și literatura. Pe scurt, țelul unui atare demers ar fi nu numai să refacă istoria concepțiilor despre timp, ci să urmărească interdependența lor cu socialul, felul în care timpul a fost trăit sau, pur

și simplu, văzut de către oameni, ca dimensiune a sensibilității, a inconștientului sau, după caz, a conștiinței lor clare [2].

Problema care s-ar mai pune ar fi dacă limitarea tentativei la un secol anume nu este abuzivă, știind prea bine că mutațiile produse în reprezentarea timpului s-au relevat îndeosebi în evoluția de mai lungă durată. Cel puțin studiile despre secolul XVIII european par să infirme temerea. Secolul ce și-a asociat denumirea de epocă a Luminilor a cunoscut progrese prea însemnate la nivelul gîndirii, pentru ca ele să nu se răsfrîngă asupra concepțiilor despre timp, „revoluționate" încă de la finele secolului precedent prin descoperirea „timpului absolut" de către Isaac Newton. Avîntul tehnicii, îndeosebi descoperirea cronometrului maritim [3], îmbogățirea cunoașterii prin experiențele datorate lui Buffon și C. F. Wolff au susținut același efort de cucerire a timpului, atît de sensibil reflectat, spre exemplu, în literatură [4]. Concluzia lui Pierre Chaunu apare cu atît mai legitimă: „observarea și luarea în considerare a timpului s-a dovedit a fi încă una din achizițiile însemnate ale epocii Luminilor [5].

Totuși, o întrebare n-ar putea să fie evitată: cît de profundă a fost, sub raport social, o asemenea cucerire și cît de mult a participat ea la definirea sensibilității?

Este de presupus că la nivelul general, percepția timpului a continuat să fie condiționată de realitățile de lungă durată ale sensibilității colective, bazîndu-se în chip fundamental pe concepția creștină specifică epocii medievale [6]. Aceeași epocă a asistat la nașterea orologiului ce a participat de timpuriu la „formidabila schimbare a mentalităților" [7]. Treptat, producția și uzul noului mecanism s-au extins atît de mult, încît un personaj al secolului XVIII, Radcliffe, era convins că fiecare om avea „un ceas în buzunar și că în fiecare casă exista un orologiu montat în mobila elegantă de mahon sau într-o piesă « fantezie »" [8].

În ce fel a participat ceasul la schimbarea mentalităților și la modelarea noii lumi ne-o

spunea în 1802 un ceasornicar francez (cine putea s-o facă mai bine decît el?), Emile Berthould: „Numai cu ajutorul orologiilor, oamenii cred că pot folosi toate clipele necesare muncii lor din viața publică. Omul veghează cu ceasul timpul muncii lui, dar și acela al repaosului, timpul mesei, dar și cel al somnului. Prin această fericită împărțire a timpului, societatea însăși merge precum orologiul și își formează, cînd este bine organizată, un fel de mecanism ale cărui mișcări succesive sînt muncile tuturor membrilor care o constituie“ [9].

Totuși , pentru imensa majoritate a europenilor, ritmul vieții a rămas acela al sacrului, indiferent la orologiile orașelor și ale catedralelor. Cel puțin, această impresie i-au lăsat-o românii bănățeni revizorului imperial Johann Jakob Ehrler. „Localnicilor nu le era cunoscută — observa el — nici măcar stabilirea orei cu ajutorul ceasului ori folosirea calendarului [...]. De altminteri, localnicii nici măcar nu știu să-și indice vîrsta. La stabilirea vîrstei, ei pornesc de la data venirii principelui Eugen în Banat, fie de la anul vreunei bătălii, ori chiar de cînd au fost cucerite Timișoara sau Banatul și de cînd au fost cedate din nou turcilor“ [10]. Mărturia nu face decît să confirme unul din modurile de repezentare a timpului, ce a operat la nivelul țărănimii, înzestrată cu o percepție aparte a temporalității, pe care funcționarul imperial n-o putea înțelege, așa cum au înțeles-o studiile etnologice din ultima vreme [11]. Într-adevăr, ceasul n-a ajuns pînă în mijlocul acestei lumi în secolul XVIII, cum se observase, dar faptul nu poate fi un indiciu că existența sa era necunoscută de întreaga societate românească. Dimpotrivă, dispunem de mărturii în acest sens pentru o perioadă mai veche [12], dar mai ales din secolul XVII, cînd Paul de Alep remarca orologiul din turnul reședinței princiare din Tîrgoviște. Un eveniment cu totul deosebit a avut loc în 1691. Năruindu-se turnul Curții din București, Constantin Brâncoveanu „au pus de au făcut altă clopotniță, de iznoavă, încă mai bună de cum

au fost întîi, puindu-și ceasnic sus, în clopotniță, făcîndu-i și horă împrejur, care n-au fost mai înainte de alți domni" [13]. În Moldova, aceeași inițiativă avea să fie luată de Grigore Ghica, domnul care a dispus terminarea Curții de reședință și „a ridicat și turnul cel înalt de la poarta cea mare [. . .] și a așezat acolo un ceas mare ca să bată orele și să audă în tot Iașul" [14]. Ceasul mai exista în 1753, cînd flăcările marelui incendiu au răzbit în Curtea domnească „pe ceasornicu de pe poartă" [15].

Spre Curtea de la Iași, se aducea în 1777 un nou orologiu „care executa concertele cele mai strălucite și cele mai complicate", darul pe care Frederic al II-lea, regele Prusiei, îl trimitea lui Grigore Al. Ghica. Decapitarea principelui moldav a făcut ca „mărețul orologiu de care s-a vorbit în mai multe gazete" europene să nu mai ajungă la destinație [16]. În schimb, la finele secolului, în turnul de la Sf. Spiridon din urbea moldavă se monta un ceas public, de proveniență vieneză [17]. Să nu uităm turnul de la Colțea al cărui ceasornic „se vedea departe din București, cale de trei ceasuri" [18].

Prezența orologiilor, atestată și în alte regiuni ale spațiului românesc, nu era lipsită de semnificație pentru „aventura" timpului în această parte a continentului. Decalajul față de Apus este considerabil pentru cine știe că primul orologiu public era instalat la Londra în 1348, că orologiul catedralei din Strasbourg datează din 1354 sau că, în 1500, Lorenzo Benvenuto della Volpia construia un orologiu de fier la comanda lui Matei Corvin [19]. Dar comparația cu propriile realități relevă cel mai bine importanța pe care o dobîndeau mașinăriile de măsurat timpul în acel secol XVIII. Mai mult, o dată cu apariția orologiilor, asistăm și la prezența progresivă a ceasurilor „de buzunar" sau „de interior", frecvente îndeosebi în Transilvania, dar atestate și în Principate. O diată din 1754 menționează un „ceasornic de aur" între lucrurile ce au aparținut lui Dosothei Brăiloiu [20]. *Istoria lui Iordache Stavarache*, cronică în versuri

despre moartea fanariotului atît de compromis, nu omitea amănuntul că soția sa avea „un ceasornic, la Viniția făcut", numit și „ceasornicul cel frumos"[21]. Lista de inventar cu obiectele ce s-au găsit la moartea lui Ianache Chinciu-baș arăta și „un ceasornic englezesc, tumbacu, cu lanț de oțel"[22]. Fără prezența crescîndă a ceasului nu s-ar înțelege nici rostul ceasornicarilor pe care statisticile din veacul XVIII începeau să-i menționeze.

Existența instrumentului de măsurat timpul în inventarul unui cerc restrîns al populației rămînea, în bună parte, expresia posibilităților materiale deosebite, ceea ce nu poate fi un argument convingător al unei mutații esențiale în percepția colectivă a timpului. Dar cine ar putea să nege pașii făcuți în acest sens?

O dovadă semnificativă a noii reprezentări a timpului cu ajutorul ceasului ne este oferită de însemnările manuscrise în care Nicolae Iorga văzuse mărturii concludente ale unei istorii „prin cei mici". E vorba de însemnări așternute pe filele unor tipărituri și manuscrise în intenția consemnării evenimentelor de interes deosebit din viața personală, din istoria societății, din evoluția naturii etc. „În toate părțile lumii — știa prea bine Mihai Cantacuzino — cînd să întîmpină vreo mai deosebită întîmplare sau cînd să găsește vreun paraxenon lucru, lucru pentru ținere aminte, să însemnează" [23]. Nu toate însemnările arătau dorința de a înfrunta eternitatea. Unele erau simple exerciții de condei, de felul aceleia pe care o lăsa un necunoscut pe marginea *Cazaniei* lui Varlaam, probabil tot în secolul XVIII: „Ispitii condeiul ca să văd cum scrie și scrie foarte bine "[24]. Cele mai multe însemnări îndreptau însă o punte spre neuitare, lăsîndu-ne să descifrăm în mesajul lor, adesea anodin, o conștiință elementară a timpului istoric. Secolul XVIII nu aducea o noutate sub un asemenea unghi. Un fapt deosebit este doar înmulțirea considerabilă a însemnărilor, ca reflex al unei întregi evoluții culturale, caracterizată, între altele, prin sporirea producției de tipărituri, a copiilor manuscrise și, în mod corespunzător, a

numărului de ştiutori de carte . O dată cu efortul de activare a memoriei pe această cale, însemnările sugerează şi o nouă dimensiune a timpului ce dobîndea mai multă precizie. N-am înţelege fenomenul în cauză, fără a compara natura însemnărilor de la un secol la altul sau de-a lungul aceluiaşi secol; iată cîteva exemple: „Cînd au luat nemţii Oradea de la turci, anii 1692" sau „Cînd a fost leatu 7222, au pus pe Ştefan Voievod Cantacuzino, în ziua de joi" etc. [25]

Ceea ce pare a prevala în notaţiile amintite este evenimentul ca atare, cu precizarea anului şi, după caz, cu raportarea la alte evenimente. Autorii însemnărilor din secolul XVIII nu au părăsit cu totul imprecizia, cu atît mai explicabilă atunci cînd menţionau întîmplări consumate la depărtare în timp. Dar tendinţa ce-şi croieşte drum anunţă mai multă atenţie pentru plasarea exactă a evenimentelor în timp, adesea chiar cu precizarea orei: „Joi, la 14 zile ale lunii lui iulie, la patru ceasuri de zi au perit soarele [...] la leat 7258; 1788 mai 24, întru al 5ceas, s-au ştirbit soarele foarte mult"; „Să se ştie că la anul 1805, iunie 29, sara la 2 ceasuri de noaptea, s-au întunecat lumina lunii"; „Anul 1793, 15 martie, 11 ceasuri, pe la miază-noapte, s-au cutremurat pămîntul" [26] etc.

Precizia apare aproape ca o regulă în notarea observaţiilor astronomice şi a evenimentelor de excepţie, în care contemporanii au descifrat prevestiri sumbre. Dar ea începea să reprezinte şi un mod curent de fixare în timp a evenimentelor notabile, cum se vede din cronica versificată a unui anonim, în care momentul mazilirii lui Alexandru Moruzi era plasat „la trei ceasuri din noapte" [27]. Faptul este cu atît mai surprinzător cu cît categoria căreia îi aparţine şi cronica de faţă (mai apropiată de domeniul creaţiei literare decît istorice) n-a cultivat în general interesul pentru detaliu şi precizia cronologică. Să ne mai surprindă atunci faptul că aceia care însemnau momentele importante ale vieţii şi-au îndreptat o clipă privirile spre arătătorul unui ceas?

Aşa s-ar înţelege din însemnarea pe care o făcea cineva pe filele cărţii lui Ioan Damaschin, *Arătarea credinţei ortodoxe* (Iaşi, 1715): „Aprilie 10, leat 1753, în sîmbăta cea mare a Învierii [...], la un ceas din zi, mi-au dăruit pe fii-mieu Ştefan“[28]. Îndurerat de moartea soţiei, altcineva nota: „Astăzi, april 14, 1813, la 10 ciasuri de noapte au răposat soţia mea Anca“...[29].

Cu ce gînd însemnau atît de precis locuitorii de acum două veacuri momentele de însemnătate deosebită ale vieţii lor sufleteşti?

Supoziţiile ar fi deosebit de riscante doar pe seama cîtorva însemnări, ce nu au avut pondere prea mare în epocă. Epoca însăşi nu făcuse o regulă din a se consemna cu rigoare în mitrici naşterile şi decesele, lăsînd impresia că a ignorat timpul. Cu atît mai interesant tîlcul acestor însemnări, menite să înfrunte parcă dispreţul general faţă de sensul aventurii individuale, pe care Eclesiastul îl recomanda în spiritul eshatologiei creştine: „Deşertăciunea deşertăciunilor. Toate sînt deşertăciuni!“

Într-un asemenea peisaj cotidian, nevoia raportării la un timp mai precis constituie o realitate, ai cărei exponenţi nu erau doar marii boieri, pe care i-am văzut înscriindu-şi cîte un ceas în listele de averi. Faptul că personaje dintre cele mai obişnuite (Dumitrache dascălu sin Stan ot Valea Poeni, Ioniţă Başotă, vornic în Botoşani ş.a. [30]) însemnau cu precizie ora indică, dacă nu neapărat ponderea ceasului, cel puţin rîvna de a se raporta la el. Putem astfel considera că timpul a căpătat altă importanţă în economia existenţei, nu doar pentru un cerc restrîns, definind un fenomen social mai larg.

Personajele epocii tind să-şi raporteze propriile fapte, nu numai la dată, ci şi la oră: „cam la 3 ceasuri“; „la 4 ceasuri din noapte“ etc.[31]

Puţine mărturii ne arată că orele începeau să măsoare şi munca, cel puţin în sfera de activitate apropiată de controlul intelectual. Manualul *Desvoaltele şi tîlcuitele Evanghelii* (Sibiu, 1790) era sistematizat de aşa natură, încît putea să fie

utilizat sub formă de lecții „într-un cias cuprindere" sau „în două ciasuri întru o săptămînă"[32]. Timpul veghează și somnul, cel puțin în recomandările difuzate de unele scrieri din epocă, în care limita somnului normal era fixată la opt ore[33].

Și spațiul era o chestiune de timp, cum s-a văzut din scrierile lui Mihai Cantacuzino, care indica locul popasului într-un sat aflat „cale de un ceas de Constantinopol" [34]. Distanța în ore se exprima destul de curent, așa cum se înțelege și dintr-un dialog din epocă:

„— De unde ai venit?

— De la Bacău.

— Tocmai și eu trebuie să mă duc acolo. Cîte ceasuri sînt d-aice acolo?

— Să vedem: de la Iași pînă la Tîrgu Frumos sînt opt ceasuri; de la Tîrgu Frumos pînă la Roman alte opt și de la Roman pînă la Bacău iar opt" [35].

Ceasul și, implicit, noua reprezentare a timpului prin intermediul său s-au dovedit astfel o prezență în viața societății românești. Judecînd numai după asemenea mărturii, se poate spune că ritmul ei s-a înnoit în comparație cu perioada anterioară, fără a marca decisiv întreaga existență.

Întrebarea ce s-ar putea pune în chip firesc este dacă timpul noului ritm era prin excelență al negustorului, în opoziție cu „timpul bisericii", ca modalități de reprezentare pe care Jacques Le Goff le identifica în evul mediu apusean din secolele X—XIII [36]. La distanță în timp și spațiu de asemenea realități, distincția n-a mai operat cu aceeași putere. Se înțelege că noul ritm l-au trăit mai acut clasele active, angrenate prin propriile interese economice și politice în mecanismul social. Nevoile unei economii ce se orienta mai mult spre producția de piață a dat timpului o nouă valoare socială, reclamînd și controlul său mai riguros, cu ajutorul ceasului sau al orologiului. Dar personajele care s-au dovedit atente la valoarea timpului — cum s-a văzut din însemnările răzlețe din epocă — nu aparțineau unui anume grup social. Ele făceau parte atît din rîndurile

boierimii, cît și din acelea ale negustorilor sau preoților, ceea ce constituie un indiciu destul de vag că „noul timp" devenise o regulă a vieții întregii obști, chiar dacă regula se dovedea încă departe de a precumpăni. Din tabloul epocii, nu poate fi uitată acea boierime obișnuită să petreacă, cum constatase d'Hauterive, „zile și nopți pe același divan" [37], ignorînd ordinea pe care timpul încerca s-o impună în economia vieții. După cum nu trebuie ignorată imensa lume a satelor — acea „lume care trece", sensibilă în continuare la timpul naturii, sau la timpul amintit de glasul clopotelor ce adunau obștea la vecernii.

„Timpul bisericii" reprezenta mai departe o realitate fundamentală a peisajului cotidian, supusă lent subminării prin noua dinamică a societății. Dar, fapt sugestiv, reprezentarea timpului la acest nivel a cunoscut propriile dileme ale concepției creștine, ce evoluau sub presiunea noilor realități. De altfel, e semnificativ faptul că meditația asupra problematicii timpului s-a realizat în epocă doar prin mijlocirea textelor religioase, ceea ce ar putea constitui un indiciu paradoxal al triumfului viziunii confesionale asupra concepției laice, în comparație cu veacul XVII, cînd cărturarii umaniști au fost exponenții celor mai interesante idei. Era cazul lui Miron Costin, care, în *Viața lumii*, meditase la scurgerea timpului, vădit influențat de cugetarea Ecleziastului:

„*Trec zilele ca umbra, ca umbra de vară,*
Cele ce trec nu mai vin, nici să-ntorcu iară,
Trece veacul desfrînatu, trec ani în roată,
Fug vremile ca umbra și nici o poartă
A le opri nu poate. Trec toate prăvălite
Lucrurile lumii, și mai mult cumplite" [38]

Imaginea nestatorniciei și deșertăciunii lumii a revenit în *Divanul* lui Dimitrie Cantemir prin pledoaria Înțeleptului despre motivul norocului nestatornic *(Fortuna labilis)*, atît de frecvent în literaturile antică și medievală [39]. Dar învățatul principe a adîncit discuția, conducînd abil controversa personajelor sale centrale — Înțeleptul

și Lumea, reprezentînd Sufletul și Trupul, Eternitatea și Viața temporală — personaje care sintetizau viziuni diferite „pornind de la un acord asupra faptului că lumea este o creație divină“ [40]. Disputa însăși dovedea începutul de criză a viziunii tradiționale asupra temporalității, viziune ce a rămas dominantă în secolul XVIII, în perfect consens cu evoluția mentalităților.

S-ar putea spune că realitățile epocii au favorizat o predispoziție reflexivă mai puțin încrezătoare în „norocirea vremii“, pe care o mărturisea puterea laică, prin Grigore Ghica, domnitorul care se arătase dornic să amelioreze situația țării, dar care, „văzînd nestatornicia timpului, care era pe atunci prilejuită de războaie și mai ales din pricina mișcărilor rușilor și, prin urmare, a necontenitelor porunci împărătești care urmau, a amînat îndreptarea stării acesteia pentru o vreme mai potrivită“ [41].

Departe de a fi o metaforă, nestatornicia timpului reprezenta o realitate dramatică, resimțită adînc de conștiința locuitorilor. Ea n-avea cum să alimenteze un sentiment prea optimist al timpului. În asemenea condiții, înțelegem cît a fost de dificilă misiunea cărturarilor clericali, slujitori ai textelor sacre și, deopotrivă, sensibili la vicisitudinile istoriei. Ei s-au dovedit totodată continuatorii operei culturale a înaintașilor, avînd datoria de a răspunde, în spiritul vremii, la marile întrebări ale timpului și devenirii. Primele trei sferturi ale veacului XVIII apar încă sub semnul unui „timp al bisericii“, netulburat de contingența realității. Abia cînd Principatele au devenit „o piatră de încercare“ în desfășurarea evenimentelor politice din zonă [42], alimentînd speranțele regenerării, timpul și-a redobîndit semnificația și a oferit prilejul unor adînci meditații. Contribuția cea mai însemnată a venit în special din partea cărturarilor rîmniceni, care, în spiritul conceptului bizantin al „sinergiei“, au considerat că, „fragment din eternitate, timpul se subordonează acțiunii providenței, dar oamenii pot să-și controleze propriul destin“ [43]. Alexandru Duțu a sur-

prins originalitatea și nuanțele modului de reprezentare a timpului în viziunea unui cărturar prelat, precum Chesarie, care nu a început tipărirea *Mineelor* cu luna septembrie, ce inaugura anul bisericesc bizantin, ci cu octombrie „fiindcă întru această lună, au luat începere rînduiala țării, cele ce prin pace s-au așezat“ [44]. Mai mult, tentativa de împărțire a istoriei Țării Românești în epoci, discuția despre cronologia istorică sau despre legea prefacerilor arăta că, pentru Chesarie, timpul istoric, existența terestră au căpătat o pondere deosebită în raport cu eternitatea, fără a se desprinde net de aceasta [45]. Încrederea în posibilitățile omului de a participa la elaborarea destinului, încredere întărită de primele urmări pozitive ale războiului ruso-turc din 1768—1774 și ale păcii de la Kuciuk-Kainargi, a fost de natură să confere altă dimensiune timpului istoric trăit. Imaginea pesimistă de nestatornicie a timpului a făcut treptat loc alteia, încrezătoare în posibilitățile acțiunii sale benefice, prilej de a se evoca prezentul și de a se prospecta viitorul. În acest sens, Chesarie preamărea „veacul de acum“, avînd în vedere epoca lui Alexandru Ipsilanti și punînd semnul egalității între epocă și veac („epohas, adecă veacuri“) [46]. Entuziasmul era împărtășit și de alții, de Dionisie Eclesiarhul, spre exemplu, pentru care amintita domnie a lui Alexandru Ispilanti era „un veac fericit“ [47], sau, mai tîrziu, de Dionisie Fotino, care socotea aceeași domnie „ca o epocă și un secol de aur pentru țara aceasta“.[48] Elogiul nu viza atît domnia în sine, cît epoca pe care ea o inaugura sub auspiciile tratatului de la Kuciuk-Kainargi, ce a însuflețit speranțele de regenerare a românilor, după pilda „fenixului“, invocată de același Chesarie.

Contribuția cărturarilor rîmniceni la regîndirea timpului s-a dovedit, într-adevăr, mai bine închegată și, prin urmare, exemplară în epocă, dar ea nu era singura expresie a noii reprezentări ce-și croia drum, încă timid, în conștiința veacului. Ca și Chesarie, Gavril Callimachi al Moldovei nutrea speranțe în legătură cu perspectiva

compatrioților săi de a-și ameliora situația „ca oamenii veacului celui înaurit" [49], ceea ce proiecta o lumină mai optimistă asupra viitorului. Avînd în primul rînd o conotație biblică, imaginea „veacului ce va să fie" sau a „veacului cel viitor" întreținea și un asemenea sentiment [50].

N-am putea afirma că atari idei și imagini, strecurate discret în prefețe, au participat într-un mod deosebit la definirea mentalităților, oricît de important s-ar dovedi impactul cărților în epocă. Nu este însă nici o îndoială că ele anunță zorile unei sensibilități noi în percepția duratei, fapt cu atît mai interesant, cu cît mutația s-a produs chiar în interiorul acelui convențional „timp al bisericii", care, cum s-a văzut, nu s-a dovedit a fi doar al ei. Am fi tentați să identificăm aici și o confuzie de perspective într-o societate tradițională, marcată de vicisitudinile istoriei și asediată totodată de modeste înnoiri. Succesul pe care îl înregistrează calendarele în secolul XVIII ar lămuri acest simptom confuz al noii sensibilități ,arătînd o societate dornică să cunoască mai bine timpul, acceptîndu-i chiar proiecțiile tradiționale, „după umblarea și stăpînirea planetelor".[51] Dar, pe calea unui dialog accesibil în epocă, ele au oferit informații despre „vremile trecuților și viitorilor ani" [52], atrăgînd atenția asupra timpului istoric, pe care conștiința modernă avea să-l încorporeze apoi în structura ei. Importanța unui asemenea pas avea să se vadă mult mai tîrziu. Într-o epocă de intensă accelerare a ritmului istoric [53], Alecu Russo nu putea distinge mutația, privind în bloc întreaga perioadă ce a precedat deceniile de la 1835 la 1855, decenii în care, după opinia sa, „mai mult a trăit Moldova decît în cele de pe urmă două veacuri". Atunci — continua el — „viața părinților a trecut lină ca un rîu, ce cură prin livezi și grădini și se pierde fără huiet în Siret" [54]. Cine ar putea spune că n-a fost așa, judecînd după prefacerile atît de revoluționare ale societății românești din secolul XIX? Nici ceasul, nici orologiul, nici calendarele, nici prefețele cărților n-au putut să producă, singure, o

schimbare a ritmului de viață al secolului XVIII. Dar au pregătit-o pentru transformarea de mai tîrziu, obișnuind sensibilitatea cu noua dimensiune a timpului. Importanța dobîndită de recuperarea trecutului în această perspectivă este încă o dovadă elocventă.

RECUPERAREA TRECUTULUI

Față de veacul XIX, desfășurat sub semnul istorismului triumfător, înclinația pentru istorie în secolul XVIII s-a dovedit, în general, puțin concludentă, făcînd să fie pusă sub semnul îndoielii însăși „apetența" sa pentru trecut. Epoca Luminilor a adus, ce-i drept, creșterea considerabilă a interesului pentru istorie, dar, și în acest caz, domeniul a ocupat un loc oarecum secundar în sistemul global al cunoașterii, întemeiat pe filosofie și matematică. Discursul preliminar al lui D'Alembert la faimoasa *Enciclopedie* situa istoria în rîndul științelor memoriei, deosebite de cele ale rațiunii sau ale imaginației, pe care cărturarii le-au prețuit ca exerciții supreme ale inteligenței. Într-un spirit asemănător concepea Christian Wolff clasificarea cunoștințelor omenești, clasificare preluată de Baumeister și, prin intermediul său, de Samuil Micu. „Cunoștința cea istoricească" reprezenta în această viziune treapta „cea mai de jos a cunoștiinței omenești", pe care o completa filofosfia și o desăvîrșea matematica [55], domenii predilecte pentru spiritele progresiste ale veacului.

Clio n-a fost totuși atît de vitregită de zeița Rațiunii, cum s-ar crede. Faptul se poate înțelege și printr-o analiză a locului pe care istoria l-a avut în sensibilitatea românească a secolului XVIII, arătînd măsura în care societatea se dovedea dispusă să rețină lecția trecutului, altfel spus, măsura în care exista sau nu o predispoziție de ordin afectiv pentru istorie.

Întrucît ortodoxia continuă să aibă pentru români, în secolul XVIII, rolul cel mai important,

este firesc să ne întrebăm de la început: Cum se împăca aceasta cu interesul pentru trecut? Ce loc putea dobîndi o asemenea curiozitate în sistemult său de reprezentare?

Se știe că ermeneutica tradițională a rezervat întotdeauna un loc important exegezei „istorice" iar respectul față de tradiție a constituit o „normă" de conduită, preluată de concepția creștină, expusă și de *Pildele filosoficești*: „Să iai pildă de la strămoșii tăi și te nevoiaște să faci fapte bune". Sub raport doctrinar, biserica nu a negat timpul istoric, pe care l-a plasat sub obediența divină, făcînd din Sfînta Tradiție unul din cele trei mijloace concrete de spiritualizare a credincioșilor [56]. Faptul era ilustrat de realitatea vieții confesionale, cu atît mai mult cu cît limba și muzica au păstrat în timpul slujbelor coloratura arhaică, făcînd ca ortodoxul să participe la sacru, „ca o verigă nouă la lanțul de aur al comunicării cu cei de dinainte, care s-au rugat cu aceleași cuvinte și cu aceleași melodii" [57].

Apelul la istorie s-a dovedit necesar și în exegeza textelor sfinte. O însemnare manuscrisă la un *Chiriacodromion* menționa între modurile de interpretare a Scripturii („analoghicesc", „aligoricesc", „trogrologhicesc") și pe acela „istoricesc" [58].

Cărturarii clerici nu au pierdut din vedere nici folosul istoriei ca experiență a cunoașterii. La aceasta se referea Lazăr Leon Asachi în cuvîntul *Către cititoriul* la traducerea în română a *Istoriei biblioticeștii biserici* (în sensul de istorie după cărțile *Bibliei*) de Filaret Drozdov, încredințîndu-i cititorul: „Că într-însa, fără îndoială, vei afla adevărul, nu numai de ale bisericii [...] oștitoarele întîmplări, dar și de a feliuri noroade cu acest feli de temeinice dovezi..." [59]. Traducătorul își spunea propriul crez despre lecția morală a istoriei, în consens cu ideile din *Logica* lui Condillac, pe care tot el a tradus-o în limba română: „să luăm sama noroadelor de la începutul lor pînă la cădere, să vedem cum se înmulțesc prejudețele cu nerînduială" [60]. Interesantă este și explicația pe care o dădea Dionisie Eclesiarhul pentru

a-și legitima propria operă, punînd în acord datoriile confesionale cu menirea scrisului istoric: „Și măcar de va zice cineva că Hronografurile nu sînt Sfînta Scriptură, să le aibă cineva a ceti spre folos, răspundem că iară sfîntul prooroc David întărești cuvîntarea sa și zice: « Să se spuie fiilor ce se vor naște ceale ce s-au întîmplat părinților lor [...] ca să le aibă ca oglinda înainte și pildă spre a se păzi de rău și a face bine, ca să lăcuiască în veacul veacului, cum am zice, îndreptarea Celui Prea Înalt, spre viiața de veci »[61].

Asemenea atitudini explică, în parte, influența pe care a exercitat-o spiritul confesional în direcția alimentării sensibilității față de trecut în climatul spiritual al veacului. Nu puțin a contribuit și faptul că așezămintele bisericești s-au aflat într-un cadru în care urmele istorice erau puternice. Nimeni nu trăia mai aproape de amintirea trecutului decît modeștii slujitori din mănăstiri, biserici, schituri — vestigii ale altor vremi. Privirea îndreptată spre trecut într-o asemenea ambianță nu constituie o noutate a veacului XVIII, dar mărturiile arată că de-a lungul său interesul în acest sens a devenit mai mare.

Eforturile de renovare a vechilor zidiri religioase constituie o dovadă. Aceia care le patronau, alăturîndu-se în calitate de ctitori la numele iluștrilor predecesori, nu erau îndemnați de importanța istorică a faptului, cît de simțăminte și considerente religioase, dar e de imaginat că actul în sine îndrepta o punte și spre amintirea trecutului. Consecințe însemnate trebuie să fi avut și deschiderea în 1758 a mormintelor de la Putna, unde se aflau osemintele lui Ștefan cel Mare[62]. Chiar restaurarea unui clopot al ilustrului domn oferea prilejul remomorării numelui său în obișnuita inscripție evocatoare: „acest clopot s-au făcut de Ștefan cel Bătrîn — vecinica lui pomenire — și s-au înnoit de Agathon, episcopul Romanului, în zilele blagocestivului sfințitul... Gherasim".[63]

Umbra domnilor străbuni venea din trecut și se răsfrîngea asupra acelora care viețuiau în locu-

rile odihnei lor de veci. Nimic nu a întrecut în această privință faima lui Ștefan cel Mare, a cărui amintire o trăiau și mai viu călugării de la Putna. În acest context spiritual s-a născut cunoscutul „poem în proză" *Cuvînt de îngropare vechiului Ștefan voievod ce s-au numit Mare*, atribuit mai recent ierodiaconului Gherasim Putneanul de la Roman, cărturar care trăise — cum se poate deslușii după nume — în centrul monahal putnean. Prin condeiul său, evocarea marelui voievod căpăta forța unui adevărat program de regenerare, pe care scrisul literar avea să-l dezvolte în secolul XIX[64].

În aceeași ambianță, mai dramatică o dată cu ocuparea Bucovinei de austrieci, „smeritul Vasile Popovici din tîrgul Sucevei" picta pe pînză, în 1797, chipul voievodului. Chiar dacă era o *copie* ce „s-au scos de pe alt chip foarte vechi", tabloul, păstrat și astăzi la mănăstirea Putna, s-a dovedit „unul din rarele chipuri de voievozi care începeau să apară atunci zugrăvite izolat, în opere de șevalet, anunțînd dezvoltarea de mai tîrziu a portretului românesc modern" [65]. Dar el era și o expresie a sensibilității noi față de figurile glorioase ale trecutului, percepute de pictori, în tradiția iconografiei religioase. Fizionomia lui Ștefan cel Mare din portretul putnean era „ighemonicească și mîngîioasă", preluînd trăsăturile lui Iisus, așa cum acestea erau descrise în paginile *Ceaslovului*. După același portret, litografiile lui Gheorghe Asachi au răspîndit și au impus efigia de la Putna în conștiința cîtorva generații din secolul XIX[66].

Cultul morților îngăduia alte punți spre trecut, mai ales prin intermediul pomelnicelor ce aveau, în primul rînd, o menire mnemotehnică. Cel puțin așa este de înțeles rostul lor, după constatarea adăugată la sfîrșitul unui pomelnic din noiembrie 1756 de mitropolitul Iacob Putneanul: „trecînd și schimbîndu-se vremile, trec și se schimbă și oamenii și se uită pomenirea lor" [67]. Pomenirea ctitorilor era obișnuită în liturghia bizantină, fiind practicată și de către români [68], dar abia în veacul

XVIII numărul de pomelnice pare a cunoaște o creștere prin grija unor prelați de seamă. Din îndemnul cărturarului amintit, Nathanail ieromonahul a scris „dintru multă cercare și întrebare“ [69] primul pomelnic „al fericiților și pururea pomeniților ctitori ai Sfintei Mitropolii a Țării Moldovei“. Vartolomeu Măzăreanu și Dionisie Eclesiarhul s-au remarcat, de asemenea, în scrierea de numeroase pomelnice, îmbogățind numărul textelor menite să rememoreze numele celor trecuți în eternitate și să împrospăteze pe această cale memoria colectivă.

Imboldurile spirituale se întîlneau cu acelea venite din sfera intereselor practice a eforturilor pentru apărarea vechilor drepturi asupra unor moșii, dări sau scutiri, ceea ce a sporit grija pentru documente a căror dispariție punea în discuție drepturi străvechi. Cu această îngrijorare episcopul Gheorghie al Romanului îi semnala lui Mihai Racoviță, domnul Moldovei, pierderea în apele Bistriței a tuturor uricelor și ispisoacelor de la mănăstirea sa [70]. Nu era vorba de un aspect izolat. Oprindu-se la mănăstirea Căscioarele, cu gîndul să afle informații despre zidirea ei, mitropolitul Neofit a trăit o adîncă decepție întrucît „n-am putut să aflăm altă dovadă fiindcă hrisoavele mănăstirii sînt pierdute“ [71]. În efortul de a stăvili risipirea tezaurului documentar, biserica și-a asumat, în consecință, un rol de seamă, rol ce a crescut de-a lungul veacului XVIII. Se știe că „arhiva generală“ era constituită prin depunerea spre păstrare la Mitropolie sau la unele mănăstiri a documentelor cu un caracter normativ. În 1780, *Pravilniceasca condică* întărea funcția instituției, impunînd „trecerea zapiselor și altor asemenea cărți“ în condici, ce urmau să fie întărite oficial și depuse „supt păstrare pururea la mitropolie și la episcopie“ [72]. Cu patru ani mai devreme (1776), Alexandru Ipsilanti a emis un hrisov în care, ținînd seama de „tocmirea cea mai dinainte“ a vieții monahale, amintea îndatoririle arhivistice ale schevofilaxului: „să aibă purtare de grijă ca cărțile, scrisorile și hrisoavele să se cerceteze

des, ca nu cumva, din trecere cu vederea, să se strice de molii sau de şoareci, că de toate va da seama, osîndindu-se pentru cea mai mică nebăgare de seamă“ [73]. Măsura atrăgea atenţia asupra importanţei ce revenea slujitorilor bisericii în păstrarea tezaurului arhivistic, dar şi asupra gravelor neajunsuri, datorate incendiilor, furturilor, războaielor şi neglijenţei, adesea premeditate. Cel puţin, sub asemenea acuză apare mitropiolitul Nectarie Moraitul, în relatările lui Naum Rîmniceanu. „Am hotărît, ar fi spus acesta într-o discuţie cu cronicarul muntean, ca nicidecum să nu orînduiesc iconom român, pentru ca să nu afle secreturile Mitropoliei, fiindcă la această Mitropolie sînt date în păstrare toate hrisoavele cele vechi ale voievozilor, care privesc la dezrădăcinarea noastră, a grecilor, şi legăturile care are Ţara Românească cu Othomaniceasca Poartă şi hatişerifurile împărăteşti care întăresc privilegiile ţării şi ale românilor (din care, iată, în taină îţi spui că eu şi fratele mieu [mitropolitul Dosithei] am tăinuit cîteva, ca să nu să afle după vremi la mitropolie) şi alte multe tainice scrisori care nu ne este de folos de să vor vedea. Pentru aceasta, voiesc ca să am iconom grec, ca numai nouă, sinpatrioţilor să ne fie ştiute unili ca acestea“. După aceeaşi relatare, arhiereii numiţi de mitropolit „au tăinuit şi multe documente ale ţării ce erau puse din vechime în păstrare la sfînta mitropolie şi au scos vorbă că au spart hoţii într-o noapte paraclisul ce este în casile arhiereşti şi au furat cele ce erau puse acolo în păstrare“ [74]. Faptul că un cărturar cu prestigiul lui Dionisie Eclesiarhul a cunoscut persecuţia lui Nectarie, în timpul căruia a plecat de la Episcopia Rîmnicului şi apoi de la Mitropolia din Bucureşti [75], pare a se lămuri şi prin prisma mărturiei de mai sus. Dispunem apoi de însemnările puţin măgulitoare ale acelora care au pătruns în arhivele şi bibliotecile de seamă, constatînd dezordinea în care zăceau [76].

În ciuda acestei realităţi, nu se poate ignora faptul că truditorii cei mai merituoşi pentru buna păstrare a documentelor istorice au provenit din

rîndul clerului. Cîțiva au lăsat colecții remarcabile (Vartolomeu Măzăreanu, Naum Rîmniceanu, Dionisie Eclesiarhul ș.a)., depunînd mărturia unei rîvne impresionante pentru salvarea, prin copiere în condici, a vechilor documente. Numai Dionisie a scris circa treizeci de condici de documente (cîte se cunosc) cu prețul sacrificiului suprem, ajungînd să noteze în 1796 că „fireasca slăbiciune din multa scriere într-acești 17 ani, de la ochi au scăzut vederea, de la mîini s-au împuținat vărtutea, pieptul s-au răcit înăuntru, în picioare au intrat răceala", ceea ce nu l-a determinat să-și abandoneze munca pînă în ultima clipă a vieții (1820) [77]. Un exemplu remarcabil de strădanie îl oferă și logofătul Grigoraș, om pasionat de istorie, bun cunoscător al fondurilor Mitropoliei din Iași, care a copiat documente și alte însemnări de preț despre trecutul țării (între altele despre Alexandru cel Bun și începuturile Mitropoliei sau despre ocupația rusească din 1769—1774), lăsînd o impresie deosebită medicului sas Andreas Wolff care s-a folosit de serviciile sale [78]. Alături de asemenea cărturari, există marele contingent al truditorilor de rînd, rămași în anonimatul colectiv, precum acel popa Dimitrie, „pisarul Sf. Mitropolii" a Moldovei, care a tălmacit urice „pe moldovenie" și a scris condici pe la 1734 [79].

Apelul la tradiție și documente a căpătat mai multă însemnătate în slujirea marilor interese ale bisericii, cum s-a întîmplat în 1815, cînd clerul catolic din Moldova depunea eforturi pentru a impune un episcop stabil. Convocat să se pronunțe în această materie, Divanul țării își elaborase răspunsul numai după ce a cercetat „toate cele mai vechi letopisețe", ajungînd la concluzia că „în letopisețele ce se află aicea, arătătoare de întîmplările acestui pămînt, cum și în cele mai vechi hrisoave", nu existau antecedente pentru o atare pretenție [80]. Anaforaua clerului și a boierimii făcea o scurtă istorie a raporturilor cu biserica romano-catolică, întemeiată pe „chronograful țărei", ajungînd la concluzia „că nici o încredințare, alta, nici dintr-o istorie nu avem, că

au fost vreo odinioară cu statornicie în pămîntul nostru episcop catolicesc"[81].

Existau, astfel, destule împrejurări ale vieții zilnice în măsură să îndrume atenția spre trecut la acest nivel. Traiul în lăcașurile în care umbrele trecutului erau puternice, pomenirea străbunilor și efortul migălos de copiere a vechilor documente au întreținut, deopotrivă, o ambianță mai receptivă la istorie.

Instrucția sistematică și-a pus mai puțin pecetea în acest sens. Doar lecturile ocazionale au putut să îmbogățească zestrea afectivă a acestor oameni, oferindu-le minimul necesar de cunoștințe. Urmele unor biblioteci mănăstirești îngăduie să se întrevadă și prezența cărților de istorie, alături de cele de cult și de teologie, dominante; este cazul istoricilor antici (Flavius, Titus Livius), al cronografilor și istoricilor bizantini (Cigala, Manasses, Nectaris, Zonaras, Chinnamos, Procopiu din Cezareea) din a căror operă unele exemplare au ajuns în bibliotecile de la Hurezu sau de la Mitropolia Țării Românești, mai bine cunoscute sub raportul alcătuirii în veacul XVIII[82]. Cartea de istorie nu lipsea nici din biblioteci personale mai modeste, așa cum era biblioteca logofătului Grigoraș în care se aflau „tomurile lui Rollin și a Vizantidei"[83]. Dar, la nivel general, lectura scrierilor istorice a fost mai mult întîmplătoare, fapt explicabil dacă ținem seama de starea culturală a vremii. Să nu uităm apoi că marea carte de istorie a lumii la care ne referim continua să fie Biblia, capabilă să instileze în conștiințe și în această epocă propria reprezentare a trecutului.

La nivel colectiv, conștiința istorică s-a aflat, în consecință, în ceața percepției transfigurate, prin revelație, a trecutului.

Cu origini mai vechi de secolul XVIII „vedeniile" exprimau cel mai bine acest fel de reprezentare. O asemenea „vedenie", transmisă pe calea tradiției monahale, aducea în atenție visul lui Alexandru Lăpușneanu, în legătură cu împre-

jurările ce au dus la zidirea mănăstirii Pîngărați, cu o remarcabilă surprindere a pragului dintre vis și realitate: „Aievea sau în vis i-au fost vedenia aceasta, nici singur nu știi", precizîndu-se apoi că domnul „n-a dat crezămînt îndetă visului, fiindcă Sfînta Scriptură și părinții noștri cei duhovnicești ne învață pre noi să nu credem visurile", dar „credincioșii boieri" și „filosofii" au opinat „că de la Dumnezeu iaste vedeniia"[84]. O altă „vedenie", interesantă pentru prospectarea transfigurată a trecutului, a fost descrisă la 3 decembrie 1768 de un diac ardelean care venise pentru hirotonisire în Țara Românească. Printr-o fantastică comutare a trecutului în prezent, el a visat că i s-a așezat pe cap coroana lui Mihai Apafi, la care a replicat „că n-a fost crai aici în Țara Românească, ce au fost la noi în Bălgrad. Iară ei ziseră: «Aicea a fost întăi»"[85].

În vedenia altui călugăr de la 1797, apăreau, în același joc confuz de planuri istorice, Darius și Alexandru Macedon, ceea ce dovedește impresia puternică în subconștient lăsată de lectura *Alexandriei*, dar și psihoza colectivă a războiului într-o zonă marcată puternic, îndeosebi în a doua jumătate a veacului, de lupte și ocupații străine[86]. În altă vedenie „ce au văzut un schimnic Varlaam", strămoșii veneau să-i judece pe urmași prin aceeași fantastică interpolare a trecutului în prezent: „Și iată că se făcură o mulțime de bărbați / Tot cu coifuri de aramă și în platoși îmbrăcați"[87].

Citite probabil în trapeză, unde obștea monahală se întîlnea pentru masă, asemenea texte imortalizau episoade cu semnificații deosebite în trăirea amintirilor istorice și participau implicit la definirea sensibilității.[88]

Fapt semnificativ, apelul la istorie s-a dovedit necesar chiar în lucrările cu caracter strict religios, ca în scrierea *Despre lemnul sf. cruci* (1759), în care mitropolitul Iacob Putneanul a intercalat două documente, unul de la împăratul bizantin Romano, celălalt de la sultanul Selim[89]. *Psaltirea* de la Iași (1794) cuprindea și ea o *Însemnare de*

domnii Moldoveni*, de fapt o cronologie de la Dragoș Vodă pînă la Mihai Constantin Suțu (1793)[90], plasată în continuarea psalmilor și a unor scurte învățături creștinești. Interesul pentru istorie îl arăta și un simplu preot din părțile Bacăului care a lăsat în manuscris cîteva notițe istorice la sfîrșitul unei cărți bisericești[91]. Dar exemplul cel mai elocvent l-au oferit prefețele la *Mineele* rîmnicene, socotite adevărate „prefigurări ale eseului modern", prin numeroasele referiri la trecutul neamului. Ideile înscrise aici s-au desprins tot mai mult de conținutul cărților de ritual, „ducînd mai departe — cum a apreciat Al. Duțu — acel proces de diversificare a preocupărilor, întîlnite în timpul afirmării umanismului românesc"[92]. După aceeași pildă, Grigore Rîmniceanu evocase și el cîteva nume din trecutul cultural al românilor în prefața *Antologhionului* din 1786[93].

Receptivitatea la pildele trecutului în mediile bisericești s-a văzut și mai bine la sfîrșitul epocii fanariote, în cel dintîi „program de cîrmuire" pe care un înalt prelat îl recomanda domnului pămîntean Grigore Ghica, la 7 septembrie 1822: „Nu este atît de mare lucru [...] a ocîrmui un norod, cît este a te face părintele norodului. Nu e de mirare a domni peste multe mii de oameni, ci este de mirare a-i mîntui pe ei. Nu e de laudă a domni peste averile supușilor, ci e de laudă a domni în inimile lor; iar această știință a cîștigării de inimă, avînd-o de moștenire Înălțimei Tale atît de la fericiții domni, strămoși Înălțimii Tale, cît și de la repeusatul întru fericire părintele Mării Tale; caută în icoanele a acelor Eroi ai Valachiei și ei te vor pune pe calea cea dreaptă și te vor mîna la sălașul slavei și al nemuririi"[94].

Din exemplele amintite, se înțelege contribuția ce a revenit slujitorilor din amvon la geneza istorismului în societatea modernă românească. Oricît de modeste s-au dovedit cunoștințele lor în domeniu, ei au știut să cultive grija pentru istorie, participînd într-un fel la „sacralizarea"

trecutului, una din însușirile ulterioare ale istorismului românesc.

Dacă orizontul confesional al veacului a favorizat interesul pentru trecut, cerințele vieții politice și inițiativele etatiste l-au impus cu și mai multă acuitate. Imbolduri însemnate au venit din partea unor domnitori, chiar dacă apelul la trecut ascundea adesea în gîndul lor nevoia de legitimare la tronul țărilor române. Spre deosebire de domnii din veacurile precedente, aleși îndeosebi în virtutea principiului de succesiune dinastică, principii fanarioți erau numiți direct de către Poartă, fapt de natură să întrețină „complexul legitimității", provocînd în consecință strădania lor de a se integra în tradițiile politice și în viața societății românești. Apelul la istorie a devenit cu atît mai necesar în slujirea unui asemenea țel, fiind sesizabil în preocupările primilor domni fanarioți. Bine instruiți, iubitori de cultură, rafinați, ei au știut să îmbine gustul pentru acest domeniu cu interesele politice, pentru a se pune în legătură, fie și fictiv, cu tradițiile dinastice și amintirile istorice din Principate. De aceea, fără a se îndeletnici anume cu istoria, unii dintre domni au citit-o cu pasiune sau i-au încurajat dezvoltarea.

Cazul lui Nicolae Mavrocordat este cel mai elocvent. Crescut într-un mediu de aleasă cultură, în compania cărților și a dascălilor de prestigiu, el a dovedit și o sensibilitate aparte față de trecut. *Cronica Ghiculeștilor* preciza că domnul „avea multe cunoștințe și în istorie" și vorbea chiar de contribuțiile sale în domeniu prin cărțile scrise de el[95]. Nu întîmplător, domnul recomandase, în *Sfaturile* către fiul său Constantin, drept normă de conduită pentru un cîrmuitor a „nu înceta să cercetezi, să afli și să cunoști lucruri, oameni", dar și „istoriile"[96]. În *Manualul* [...] *cu privire la morală și comportări*, același domn scria că „amintirea trecutului și grija de cele viitoare sunt înnăscute numai omului"[97], atrăgînd din nou atenția asupra nevoii de rapor-

tare a inițiativelor prezente la exemplele trecutului. Atari înclinații explică și inițiativele pe tărîm istoriografic, ce și-au aflat răspunsul și în cele trei redacții de cronici oficiale din vremea sa[98]. Tot el a dispus cercetarea genealogiei familiei sale, menită să arate înrudirea cu domnii români și cu alte familii domnitoare. Marele logofăt Nicolae Roset și vistierul Constantin Văcărescu au întocmit cîte o asemenea genealogie (1726—1727), urmărind originile neamului pînă în vremea lui Alexandru cel Bun. În fine, domnul a vegheat și la întocmirea unui corp de cronici oficiale în care Mavrocordații erau integrați în istoria Țării Românești, începînd de la 1629, de cînd ei s-au înrudit cu domnii pămînteni[99]. Din genealogia introdusă în cronica oficială se vedea că Sultana, mama lui Nicolae Mavrocordat, era fata Casandrei, fiica lui Alexandru Iliaș. Dar cum Alexandru Iliaș nu a fost o figură prea reprezentativă a trecutului, invocarea lui nu oferea o soluție legitimativă prea trainică. Nicolae Mavrocordat s-a folosit în consecință de înrudirea cu familia Cantacuzinilor, prin care se lega de tradițiile dinastice bizantine și ale Țării Românești, fapt ce l-a determinat pe domnitor să dispună o nouă redactare a cronicii oficiale, atentă la astfel de obîrșii[100]. Rîvna de a proiecta lumina ce-i convenea asupra propriilor fapte l-a făcut să ia el însuși condeiul în mînă, descriind unele episoade ale domniei sale în epistolele către cunoscuți, dar și în cele destinate, sub formă de scrieri literare, unor corespondenți fictivi[101].

Constantin Mavrocordat a moștenit interesul părintelui său pentru cărți și lectură, inclusiv pentru istorie. Apreciindu-i cunoașterea limbilor străine și cultura, *Cronica Ghiculeștilor* preciza despre el că „învăța mereu ca să nu piară faima tatălui său, ci, dimpotrivă, să crească prin el, întru fericire și pomenire veșnică"[102]. Geograful Marcos A. Katsaitis îl găsea la 13 octombrie 1742 „într-o cameră prevăzută toată cu cărți, unde obișnuia să stea ziua întreagă și parte din noapte spre a studia [...], punînd să i se citească timp de

şase şi opt ore continuu"[103]. Între aceste cărţi, multe erau de istorie, cum se poate deduce din alcătuirea impresionantei sale biblioteci[104]. Apelul la trecut îi îngăduia să cunoască mai bine societatea pe care o cîrmuia, ţinînd seama de tradiţiile ei interne. Cu acest gînd, îi cerea Constantin Mavrocordat lui Ion Neculce lămuriri despre acele „obiceiuri ce au fost la domnii trecuţi, şi care au adaos dăjdile şi cari le-au scăzut şi ce boieri au fost îndemnători, ori la adaos, ori la scădere, ori la vreo dajde ce s-au adaos"[105]. Cronicarul i-a oferit explicaţiile, bazîndu-se pe propria memorie şi pe amintirile celor bătrîni: „Şi după porunca domniei tale, ca să fac trătaz de cît oi ţinea minte că s-au făcut în ţara şi obiceiurile şi bune şi proaste, la ce domnii ar fi ieşit iată că ţ-am scris cît am ţinut minte şi le ştiu că sînt adevărate. Aşijdere şi cîte am audzit den oameni bătrîni, iarăşi le-am scris; ce de aceli ce-am audzit, chizeş nu sînt"[106]. Cunoscător al tradiţiilor ţării, domnul a putut să guverneze, potrivit lor, asigurînd continuitatea vechilor instituţii şi funcţionarea acestora în condiţiile agravării dominaţiei otomane.

El s-a gîndit şi la elaborarea unei istorii a românilor. În vremea celei de a doua domnii în Moldova, a cerut în acest scop concursul cărturarilor iezuiţi, fiindu-i recomandat Carol Péterffy din Bratislava. Proiectul a eşuat. A rămas în schimb schiţa şi începutul său, pe care N. Iorga le identifica în manuscrisul *Prodromus historiae principatus Valachiae et Moldaviae*[107]. În acelaşi timp (1742—1743), principele s-a adresat şi istoricului braşovean Johann Filstich cu 14 întrebări privind probleme de istorie a românilor din timpurile vechi pînă în secolul XIV. Aşa au apărut răspunsurile pline de interes în sprijinul unităţii şi continuităţii poporului român, o bogată bibliografie şi un important corpus de excerpte din autorii mai însemnaţi (la care a mai colaborat Th. Tartler)[108]. În fine, el a pus pe secretarul său, Constantin Daponte, să redacteze *Efemeridele dacice* şi i-a poruncit lui Lazăr Scriba să traducă

în limba greacă *Istoria paralelă* a Țării Românești și a Moldovei, pe care o alcătuise, tot la porunca sa, Vasile Cămărașu. Se pare că, după același îndemn, medicul Depasta a scris și el o evocare a domniei lui Constantin Mavrocordat în Moldova și Țara Românească[109].

Grigore Ghica, contemporanul Mavrocordaților, și-a arătat deopotrivă interesul pentru trecut. Orfan de mic, el a fost crescut de bunicul dinspre mamă, vestitul Alexandru Mavrocordat Exaporitul, într-o deosebită ambianță culturală. Ca și Nicolae și Constantin Mavrocordat, Grigore Ghica a avut parte de douăzeci de ani de domnie, în răstimpul a cinci guvernări, sfîrșindu-și viața pe tron, ceea ce s-a întîmplat arareori în frămîntatul veac fanariot. În acest context, a putut să susțină cu mai mult succes programul său reformator, în cuprinsul căruia cultura și învățămîntul au avut un rol de seamă, fiindcă, socotea el, „din cîte lucruri împodobesc pre om într-această viiață, învățătura iaste mai aleasă și mai înaltă“[110]. *Cronica Ghiculeștilor* i-a fixat ipostaza de pasionat al lecturii, în special în vremea surghiunului său de la Tenedos, cînd domnul „se mulțumea să-și petreacă timpul în cea mai mare parte cu cetirea unor cărți sfinte și cu plimbări pe malul mării sau în grădinile și viile insulei“[111].

Crescut în mediul constantinopolitan, domnul nu știa limba țării. După înscăunare, a depus eforturi remarcabile pentru însușirea ei și pentru a se integra în societatea peste care trebuia să cîrmuiască. Rîvna sa nu a scăpat atenției aceluia ce redactase *Cronica Ghiculeștilor*: „La începutul domniei sale, nu cunoștea limba moldovenească, lucru cel mai greu pentru un domn să nu cunoască limba țării în care domnește. Dar lucru și mai minunat este că în șase luni a învățat limba moldovenească și o vorbea ca și ceilalți“. Merită reținută și explicația pe care o aducea cronicarul: „Deoarece cunoștea limba latină și italiană, a învățat repede moldovenește, dar mai mult l-a ajutat mintea sa“. Faptul a consternat pe mulți.

„Se mirau deci și boierii — preciza și cronicarul — cum a putut să învețe așa de repede și limba și obiceiurile și pravilele țării și felul de judecată și cum se ostenea mult, cercetînd el însuși scrisorile și jalbele oamenilor"[112]. Istoria a avut un rol important în susținerea eforturilor de integrare în tradițiile românești. Interesul lui Grigore Ghica pentru domeniu s-a văzut cu ocazia călătoriei sale din septembrie 1732, la mănăstirile și cetățile din Moldova, pentru a cunoaște vestigiile trecutului. Era, cum a spus N. Iorga, „cea dintîi vizită" la monumente istorice a unui domnitor[113], vizită a cărei importanță a reținut atenția contemporanilor. Episodul nu trecea neobservat de Ion Neculce, care consemna că Grigore Ghica „într-o săptămînă au îmblat de-au vădzut toate mănăstirile și locurile [...], că să știe cum să ține"[114]. Și autorul *Cronicii Ghiculeștilor* a reținut călătoria domnului „să viziteze și să admire și celelalte mănăstiri, zidite în munți în vechime de ceilalți domni"[115], dovedind interesul pentru mărturiile trecutului pe care el vroia să-l cunoască mai bine. Sugestivă era și intenția sa de a-l trimite pe postelnicul Alexandru Duca în Polonia, pentru a trata recuperarea bunurilor luate în timpul campaniei lui Ioan Sobiețki din 1673[116].

Grija de a cîrmui respectînd tradițiile țării s-a văzut și în timpul primei domnii în Moldova a lui Grigore Callimachi (1761—1764). Din porunca lui, Gheorgachi, al doilea logofăt, a întocmit *Condica ce are întru sine obiceiurile vechi și nouă*, „un fel de tratat oficial" cu informații despre încoronarea domnilor, „rînduiala" boierilor și a Divanului, ceremoniile de la Curte, tratat întocmit pe baza tradiției interne și a modelelor bizantine[117]. Destinată uzului protocolar, scrierea era, de fapt, și o tentativă de conservare a vechilor obiceiuri, o codificare a tradiției, pentru a o salva de la pierderea în timp. După același exemplu, Alexandru Ipsilanti a preconizat în Muntenia „logofeția de obiceiuri", prima instituție preocupată de adunarea sistematică a vechilor habitudini. Ea era și un fel de instituție

arhivalică, menită să recupereze izvoarele și letopisețele țării, pentru a se scrie pe baza lor „istoria, orînduiala politicească și dregătoriile“ sau „pentru oblăduirea țării cu schimbările și prefacerile ei“[118].

Chiar domniile foarte scurte ofereau exemple sugestive ale locului pe care istoria îl dobîndea în gîndirea și inițiativele cîrmuitorilor fanarioți. Secretarul lui Nicolae Mavrogheni afirma limpede că una din principalele „slăbiciuni“ ale domnului era dorința sa de a figura în istorie. „Adesea, faptele sale n-aveau alt scop decît de a le ști așezate în analele timpului“[119]. Thomas Hope vorbea chiar de intenția lui Mavrogheni de a scrie el însuși — poate după pilda lui Dimitrie Cantemir — o istorie a timpului său, pentru a-și înscrie numele, după propria dorință, în amintirea posterității. N-a avut vreme să-și ducă planul la îndeplinire; în schimb, s-a gîndit să invite la Curte un istoric francez care să-i eternizeze faptele[120].

Asemenea inițiative, aflate sub incidența interesului pentru istorie, s-au întîlnit și cu preocupările boierimii în sensul menținerii instituțiilor şi a vechilor rînduieli. Domnii n-au ignorat serviciile clasei boierești, din care și-au recrutat adesea colaboratorii, îndeosebi în strădania lor de a cunoaște și de a păstra tradițiile interne.

Recursul la argumentele istoriei a devenit și mai necesar în cazul litigiilor ce afectau hotarele şi interesele țării, exceptînd situațiile în care hotărîrile s-au decis arbitrar de către Poartă. Asemenea neînțelegeri au existat adesea între domnii Moldovei și raiaua Hotinului. În timpul celei de a treia domnii a lui Mihai Racoviță (1715—1726), „zaim-agalele și erbapitimarlii au scornit că hotarul Hotinului nu este cel vechi și adevărat“, provocînd o încălcare de teritoriu, pînă cînd, după un an de intervenții la Poartă și mari cheltuieli de bani, domnul a restabilit vechile hotare[121]. Altădată, un pașă aflat la Hotin a îndreptat un arz către Poartă, cerînd dreptul ca locuitorii cetății și ai împrejurimilor

să poată ara și semăna în Moldova, ceea ce constituia o încălcare nepermisă a teritoriului. Cum între argumentele invocate se arăta că „din timpuri vechi a fost obiceiul" respectiv, Poarta a cerut celor în cauză „să cerceteze bine dacă a fost un asemenea obicei vechi"[122]. *Cronica Ghiculeștilor* surprinde și deznodămîntul: „Deci, adunîndu-se la Curtea domnească, de față cu domnul, capugi-bașa, trimișii pașei și toți boierii pămînteni care se aflau acolo au discutat mult și s-au ciorovăit, fără însă ca cei de la Hotin să poată dovedi că ceea ce cereau a fost un obicei din timpurile vechi"[123].

Tot în timpul domniei lui Mihai Racoviță, a mai avut loc un incident în măsură să pună în alertă conștiințele, dar și cunoștințele istorice ale marii boierimi. Este vorba de încălcarea samavolnică de către tătarii nogai a ținutului „celor două ceasuri" și judecarea pricinii respective de către cadiul Hotinului și cîțiva boieri pămînteni (Constantin Conachi spătarul, Donici vornicul, Constantin Ioan, vel postelnic ș.a.). Propriile interese, împletite cu acelea ale țării, i-au făcut pe boieri de „au umblat și au scris întregul hotar al Moldovei, care începe de la șanțul lui Traian, împăratul romanilor, și merge pînă la Nistru, precum se vede. Și mulți turci bătrîni au mărturisit că locul luat de tătari cu vicleşug este al Moldovei"[124]. La fel s-au judecat neînțelegerile între Mitropolia Proilavului (a Brăilei) și Mitropolia Moldovei asupra ținutului Hotin, boierii pămînteni, mitropolitul şi episcopii arătînd domnului Constantin Racoviță „că acel ținut era din vechime unit cu episcopia de Rădăuți, adică cu Moldova"[125]. Nu ştim exact ce argumente istorice au fost invocate în asemenea litigii și cît de convingător a fost apelul la ele, comparativ cu celelalte mijloace ce au influențat deciziile. Cert este faptul că spiritele luminate ale vremii și-au dat seama de importanța argumentului istoric, depunînd eforturi pentru a-i conferi credibilitate.

Și mai elocvent este apelul la „dreptul istoric" în memoriile politice revendicative. Teoria

„închinării" de bună voie a ţărilor române în schimbul protecţiei pe care Poarta se obliga să le-o asigure apăruse în cronici încă de la sfîrşitul veacului XVII, pentru ca în veacul XVIII ea să cunoască o treptată politizare. În această formă o întîlnim în 1737 în cererile boierilor munteni către conducerea militară austriacă, cînd se admitea că Principatele „au fost fără îndoială cele mai fericite din cîte au fost supuse stăpînirii Casei otomane, pentru că sîntem singurele cărora li s-a acordat de la început şi li s-a menţinut privilegiul de a fi cîrmuite de principi din neamul nostru"[126]. După 1750, asemenea idei de natură strict istorică au căpătat o coloratură politică foarte pronunţată, îndeosebi sub forma a ceea ce s-a numit „teoria capitulaţiilor"[127], elaborată în condiţiile intensificării luptei politice a românilor pentru recunoaşterea autonomiei în ajunul Congresului de la Focşani (1772) şi a păcii de la Kuciuk-Kainargi (1774). Dreptul istoric reprezenta aici elementul de rezistenţă în fundamentarea dreptului politic, făcînd să fie vehiculate pe această cale cîteva date esenţiale din trecutul românilor, îndeosebi acelea despre natura relaţiilor cu Imperiul otoman. Aşa a apărut, pe temeiurile practicii istorice seculare şi al scrierilor lui D. Cantemir, lucrare intitulată *Din izvoadile răpăusatului Nicolai Costin* (cunoscută apoi în istoriografie sub numele de *Capitulaţiile Moldovei cu Poarta Otomană*), în scopul de a susţine cererile politice ale boierimii. Atribuirea paternităţii lui Nicolae Costin era — după cum s-a stabilit — de domeniul fanteziei, iar documentele inserate pe parcursul ei au fost reconstituite *ad-hoc* de autorul (sau autorii) necunoscut, fără a contrazice realitatea istorică şi pentru a sluji o cauză nobilă şi dreaptă[128]. Aceeaşi demonstraţie istorică apărea, prin contribuţia lui Mihai Cantacuzino, în memoriile muntene cu o finalitate politică identică: aceea de a se modifica statutul internaţional al Principatelor în virtutea drepturilor străvechi încălcate abuziv de către Poartă[129]. Pledoaria istorică inserată în actele politice şi-a găsit de altfel locul

și în cuprinsul *Istoriei Țării Românești* a lui Mihai Cantacuzino (tipărită mai tîrziu de frații Tunusli, la Viena,) arătînd strînsa relație între istorie și politică în gîndirea românească din epoca Luminilor[130].

Interesele de moment, conjugate cu fantezia s-au dovedit adesea în detrimentul cunoașteri obiective a trecutului. Dar dincolo de consistența și puterea lor de convingere, argumentele istorice își croiau loc ascendent în memoriile politice și, prin intermediul acestora din urmă, în documentele diplomației europene fiind vehiculate pînă tîrziu în veacul XIX în sprijinul cauzei românești[131].

Într-o atare situație, demonstrația istorică și apelul la trecut au constituit elemente ale discursului politic, reflectînd și o stare de conștiință mai generală, îndeosebi în rîndul boierimii de la finele veacului XVIII și în primele decenii ale secolului următor[132]. Faptul s-a văzut mai limpede în momentele de maximă tensiune din istoria românilor, ca în revoluția de la 1821, cînd autorii unui alt memoriu readuceau în atenție pilda istoriei: „Cel ce va ceti istoriia, văzînd cele după vremi întîmplate la împărăția lor, negreșit că se va cutremura", prilej de a se rememora pe scurt trecutul „patriei noastre Valachiia"[133].

În tumultul evenimentelor, afirmarea argumentului istoric în scrieri politice și revendicative a căpătat o difuziune socială mai largă. *Obșteasca tînguire*, scrisă probabil în octombrie 1821, scotea în evidență tocmai lecția trecutului: cu siguranță că demonstrarea „cum că Țara Românească pururea au înotat în neîncontenite nevoi ne adeverează însăși istoria ei"[134].

Programul regenerării politice s-a întîlnit și cu acela al regenerării morale, întemeiate, deopotrivă, pe exemplul trecutului. *Voroava asupra țării Moldovei* de Vasile Murguleț dezvolta incursiunea în trecut, pentru a dovedi că „pămîntul acesta din vechi au avut o întindere în destul de mari, precum să văd însămnati hotarăle lui în istorii, încă atuncea, cînd purta numile cel

cinstit di Dachia, fiind lăcuit de un norod vrednic, carile, de multe ori, s-au arătat biruitori în războaiele cele adesă ce au avut cu alti neamuri"[135]. Erau amintite „discălicarea lui Dragoș voievod", „domniia viteazului Ștefan voievod" și alte împrejurările dramatice din trecut, pentru ca ele să lumineze cunoașterea de sine, „discoperirea haractirului nostru"[136].

Din deceniul al treilea al veacului XIX, istoria avea să capete o pondere tot mai însemnată în elaborarea idealului politic alături de care a evoluat apoi în strînsă legătură de-a lungul epocii moderne. Relația cu politicul devenea astfel o altă însușire a istorismului românesc, ale cărei origini pot fi urmărite și în secolul XVIII.

Alături de inițiativele ce decurgeau din interese etatiste sau din preocupări ecleziastice, atenția pentru trecut a fost solicitată adesea și de unele realități ale vieții de zi cu zi. Faptul s-a văzut în atitudinea față de actele de proprietate, piese de rezistență în adjudecarea unor moșii. Expresia „ai carte, ai parte" a perpetuat tocmai în acest sens accepțiunea „cărții" în mentalitatea țărănimii, înțelegîndu-se prin „carte", documentul ce înscria drepturile asupra pămîntului. Vicisitudinile istorice au făcut să crească și grija față de asemenea acte, generată de teama pierderii lor. În atari condiții, mulți au depus spre păstrare copii ale documentelor pe care le posedau în locurile mai sigure, cum era „arhiva generală" de la mitropolie. „Dar, pentru ca nu cumva pe vremi să se întîmple a se răpune din scrisori — depunea mărturie un document din epocă —, ori din periciunea acestor oameni, sau ei singuri cu vicleșug să ascunză și vor zice că s-au răpus vreo scrisoare, noi cu toții am scos după ocolnice cea pecetluită care s-au dat pentru păstrare la mîna lui Gheorghe Ceauș, această copie din cuvînt în cuvînt, adeverită cu iscălitura dumnealui vel logofăt, pe care, iată, o lăsăm la Sfînta Mitropolie ca să stea și să o afle acolo pururea în bună păstrare, pentru ca oricînd

va fi vreo întîmplare, precum scriem mai sus, cu aceasta să se poată descoperi adevărul"[137]. Manifestată și la nivelul țărănimii, grija față de document a fost cu atît mai firească în rîndul boierilor. Merită amintit interesul hatmanului Constantin Palade, în 1819, față de știrea privind existența în Transilvania a unei lăzi plină „cu ispisoaci, scrisă cu slovi di aur și peceți și iscălituri domnești pe hîrtii de pergament"[138]. Interesul său nu avea, desigur, o motivație sentimentală în pasiunea pentru trecut, ci una practică: speranța de a aduna noi dovezi în sprijinul drepturilor sale de proprietate. Cazul în care Scarlat Al. Callimachi a fost silit să anuleze hrisoavele de danie în ținutul Vrancei, emise de predecesorii săi era foarte proaspăt în memoria boierilor și el avea să determine grija pentru recuperarea documentelor.

Fie pentru apărarea vechilor proprietăți, fie din alte interese, strîngerea documentelor devenea o preocupare ce-și făcea resimțită prezența în viața spirituală a veacului. Faptul i-a preocupat cu atît mai mult pe aceia care lucrau în arhivele vremii ca dieci sau logofeți, conștienți de interesul aparte al acestor documente, dar și pe boierii patrioți, angajați în lupta politică pentru recunoașterea autonomiei Principatelor. Vechile tratate ofereau argumentele de care aveau nevoie, justificînd rîvna depusă de unii pentru a le descoperi și păstra. Memoriul din 10/21 decembrie 1769 înaintat de cler și boierii moldoveni Ecaterinei a II-a cerea, de aceea, restituirea obiectelor de preț și a relicvelor Mitropoliei, dar și a documentelor care se aflau în Rusia[139], substituite în timpul campaniei lui Ioan Sobiețki.

O dată cu îndreptarea atenției spre documente și alte mărturii ale trecutului au apărut și noile generații de logofeți, condicari și logofeței, cunoscători ai slovelor vechi, „oameni cu condei bun — cum cerea o poruncă a lui Mihai Suțu (15 ianuarie 1784) — din boiernașii județului"[140]. De aceea, s-a putut afirma că societatea din secolul XVIII a creat tradiția istorică prin intermediul

grămăticilor, de unde a pornit respectul pentru documente și izvoare[141]. Respectul și, în consecință, cunoașterea lor au făcut posibilă depistarea falsurilor[142] și un control mai exigent al surselor de arhivă! Din rîndul acestor logofeți și grămătici pasionați de trecut, cîțiva s-au remarcat apoi ca zeloși compilatori ai vechilor izvoare.

De reținut este și faptul că dreptul istoric a fost adesea invocat în diverse hrisoave, acte judecătorești, hotărnicii, ca suport al deciziilor luate. Ele rememorau acte provenind de la domnitorii din secolele trecute sau consemnau tradiția orală, dovedind trăinicia relației între trecut și prezent în viața societății. Manualul juridic al lui Andronache Donici dădea expresie unei vechi practici cînd arăta că „obiceiul vechi și aprobăluit are putere de pravilă și de-a pururea să păzește"[143].

Apelul la argumente istorice lua uneori o extensie deosebită, ca în anaforaua din noiembrie 1816 care schița împrejurările „începerii pravililor și obiceiurilor noastre", după „povățuirea istoriei pămîntești", în care erau amintiți mai ales Alexandru „ce au cîștigat numirea de Bun" și „fericitul întru pomenire Vasile Voievod ce s-au numit Albanezu"[144]. Interesantă este și anaforaua din același an despre natura proprietății în vechime, act în strînsă legătură cu procesul țăranilor vrînceni, unul dintre cele mai lungi și obositoare procese de proprietate dintre săteni și boieri, încheiat în favoarea celor dintîi. Chestionată în această problemă de domnul Scarlat Callimachi, Obșteasca Adunare a ticluit o întreagă documentație istorică, începînd cu „istoriile vechi" din zilele „împăraților Domițian și Traian" și întemeiate pe autoritatea scrierilor istorice ale lui Dimitrie Cantemir și Dimitrie Philippide"[145]. Ideea, subliniată stăruitor de Obșteasca Adunare era că „pămîntul acesta a fost pururea lăcuit", inclusiv „mai înainte de descălicarea lui Dragoș"[146].

Interesul manifestat față de trecut în viața societății este vizibil și din îndreptarea preferinței spre cartea de istorie. Îndemnul pentru lec-

tura scrierilor istorice îl întîlnim în opera parenetică a lui Vasilie, *Cuvinte de învăţătură fiiului său Leon*, tipărită în greceşte de Antim Ivireanul, Bucureşti, 1691, tradusă şi în română şi răspîndită ca manual în şcolile româneşti şi greceşti. Ea aducea un elogiu învăţăturii şi hărniciei, adresînd, între altele, îndemnul: „Nu te lenevi a ceti vechi istorii", care arată „bunele fapte ale oamenilor celor buni şi răutăţile celor răi"[147]. Un asemenea cititor al cărţii de istorie era şi Tudor Vladimirescu, care, aflat în toamna anului 1816 la Mehadia, i-a cerut lui Nicolae Stoica de Haţeg „Istoria românească, calendare, c-o să şadă la băi, să citească, să-şi petreacă"[148].

Faptul că istoria îşi crea spre sfîrşitul veacului XVIII şi la începutul celui următor un loc însemnat în spiritualitatea românească se înţelege şi din alte episoade. Cîteva exemple pitoreşti le oferă şi căutătorii de comori, călăuziţi de iluzia îmbogăţirii şi nu de o curiozitate aparte pentru vestigiile trecutului. Dar aventura lor nu poate fi separată de atracţia pe care au exercitat-o anumite informaţii transmise pe calea tradiţiei despre vechi tezaure. Spre sfîrşitul veacului, rîvna căutătorilor a fost stimulată şi de faptul că Alexandru Ipsilanti a îngăduit locuitorilor „ca oricine ar şti că sănt undeva bani îngropaţi în pămînt să sape şi, găsind cevaş, să arate la domnie şi să i se dea şi aceluia parte, din care voe s-au pornit lumea de şi-au rupt oasele, răsturnînd pămîntul şi ziduri vechi, spuneau unii — adăuga Dionisie Enclesiarhul — că s-au găsit şi bani pe alocuri"[149]. Fenomenul devenise, probabil, alarmant de vreme ce alt domnitor (Alexandru C. Moruzi) s-a văzut nevoit să interzică acele „cercări deşarte de a săpa pămîntul şi a căuta avuţii, comori"[150]. Dacă nu ilustrează un interes conştient faţă de trecut, asemenea căutări arată încă o posibilă „comunicare" ce s-a stabilit între trecut şi prezent la nivelul vieţii cotidiene.

Afirmarea progresivă a istoriei ca element al conştiinţei culturale se verifică cel mai bine în scrierile din epocă. Au fost deja amintite scrierile

bisericești, strîns legate de spiritualitatea veacului. Alături de ele, au făcut referiri la istorie lucrări din alte sfere de preocupări, fie invocînd pilde exemplare, fie rememorînd fapte și personalități din trecut. Să amintim *Gramatica* lui Ienache Văcărescu (Rîmnic, 1787) a cărei prefață oferă și o schiță a istoriei vechi. Un alt exemplu interesant îl oferă manuscrisul grecesc *Elemente de știința aritmeticei și geografiei* de Nichifor Teotochi, scriere utilizată în învățămîntul Academiilor domnești, manuscris completat cu o cronologie a domnilor Moldovei între anii 1352–1748[151]. Dimitrie, tipograful de la Rîmnic, insera un episod din vremea lui Nero pentru a sugera rostul cărții sale de economie, *Oarecari secreturi ale lucrării pămîntului* (1796). Amfilohie Hotiniul reținea date istorice într-un manual de geografie, iar Andronache Donici își prefața *Manualul juridic* (ediția din 1816) cu referiri critice la „judecătorii cei dintru vechime a rîmlenilor", descoperind cîteva pilde prețioase în propriul său efort legislator[152].

Exemplele ar putea continua pent ru a da imaginea unei societăți interesată să se raporteze la trecut, să-i asimileze experiența sau să-l cunoască, sub forma unor preocupări ce nu intră, de obicei, în sfera de atenție a istoriografiei. Dar, paralel cu ele, scrisul istoric și-a urmat cursul propriu, constituind o etapă aparte în dezvoltarea istoriografiei în cuprinsul căreia s-au distins cîteva generații de cronicari și istorici, începînd cu pleiada de la cumpăna veacurilor XVII–XVIII (Dimitrie Cantemir, Constantin Cantacuzino). Autorii scrierilor de istorie au împărtășit concepții felurite, într-o alăturare adesea frapantă, ce îndreptățește opinia potrivit căreia „evoluția istoriografiei nu trebuie gîndită liniar și că așa-zisa contemporaneitate se constituie pe deasupra generațiilor"[153]. Alături de Radu Tempea, Dionisie Eclesiarhul, Vartolomeu Măzăreanu, Ioan Canta, medelnicerul Dumitrache, îi întîlnim pe Ienache Văcărescu, Mihai Cantacuzino, pe unii istorici străini (Depasta, Daponte, Philippide, Fotino) și în special pe istoricii de remarcabilă mo-

dernitate ai Școlii ardelene (Samuil Micu, Petru Maior, Gheorghe Șincai).

Operele lor indică preocupări speciale de istorie, aflate la baza dezvoltării domeniului, preocupări ce au însoțit, alimentînd adesea, interesul de ordin mai larg în societate pentru trecut. În consecință, istoria a fost o companie a spiritului în acord cu diversele solicitări la care ea a fost supusă. Croindu-și drum ascendent în peisajul spiritual al veacului, locul ei a fost inevitabil constrîns de precaritățile generale ale culturii și ale instrucției. Abia veacului XIX îi va fi dat să activeze funcția socială a istoriei, îndeosebi în ajunul revoluției de la 1848. Spre recuperarea masivă a istoriei ca dimensiune a societății, secolul XVIII a oferit o nouă deschidere însemnată, deopotrivă de importantă pentru dezvoltarea ulterioară a istoriografiei și pentru evoluția spiritului colectiv, fie și în accepțiunea sa mai restrînsă.

GÎNDUL PATRIEI

Născute în plin proces de formare a națiunii române, ideile veacului XVIII au obiectivat și au dat expresie năzuințelor și nevoilor acestei societăți [154]. Constatarea este valabilă și în ceea ce privește ideea de patrie care, ca și alte idei, n-ar putea să fie înțeleasă în afara mișcării ideologice autohtone, o mișcare preponderent politică și militantă. Felul în care ideea a cîștigat teren în conștiința vremii, fixîndu-și treptat înțelesul modern, s-a dovedit simptomatic pentru explicarea interdependențelor atît de puternice care s-au manifestat între gîndire și existență, între nivelul conceptual și evenimentele economice, social-politice și culturale ale societății.

Dramatismul situației politice din zonă în veacul XVIII, rapacitatea dominației otomane și succesivele amputări teritoriale au fost de natură să intensifice acest proces de cultivare a idealului național, a sentimentelor patriotice, a binelui

general. Propășirea societății românești depindea, indubitabil, de realizarea dezideratelor de ordin colectiv, și numai în acest context puteau să fie soluționate și interesele particulare ale diferitelor clase și categorii sociale.

Ideea de patrie, asemenea întregii ideologii a vremii, a simțit presiunea acestor realități, manifestîndu-se în raport cu ele. Frapați de contrastul cu restul continentului, unii autori i-au pus sub semnul îndoielii existența. Este cazul lui Salaberry, care constata în 1821 că „numele de patrie nu trezește nici un sentiment“ în rîndul locuitorilor români [155]. Cărturarul străin nu putea ști că ideea de patrie și-a dovedit prezența în ideologia românească înainte de veacul XVIII [156]. Dar îndeosebi de-a lungul acestui secol ea a dobîndit sensuri noi, sugestive pentru evoluția întregii gîndiri.

În mod paradoxal, faptul s-a datorat, la un anumit nivel, chiar domnilor fanarioți în care s-a văzut în mod obișnuit detractarii cei mai înverșunați ai ideii, uitîndu-se că într-o anumită măsură ei s-au identificat cu interesele superioare ale țării. Faptul era la urma urmelor în firea lucrurilor, fiindcă oricît de multe interese de ordin personal au susținut, domnii fanarioți nu puteau să-și îndeplinească „mandatul“ încredințat de Poartă, ignorînd realitățile interne și conjunctura politică internațională. Atunci cînd au vrut să conducă exclusiv după bunul lor plac, urmînd modelul cîrmuirii otomane, au întîmpinat puternice adversități și numai politica de „conciliere“ cu elementele autohtone, ca și o subtilă diplomație, le-au înlesnit opera de guvernare nu lipsită de reforme și realizări notabile. În sfîrșit, trecerea domnilor fanarioți dintr-un principat în altul, înrudirile și asimilarea cu pămîntenii i-au apropiat pe unii dintre aceștia de cunoașterea societății românești, a tradițiilor și aspirațiilor ei.

Recursul la ideea de patrie în actele elaborate din porunca lor răspundea astfel unui deziderat ideologic bine determinat. La acest nivel, patria exprima un model de coeziune, întemeiat pe prin-

cipii noi, de afecţiune, dar şi de îndatoriri reciproce între toţi membrii societăţii româneşti. În această formă, ideea nu era emanaţia exclusivă a gîndirii principilor fanarioţi, cum se poate deduce din hrisovul unui domn care i-a precedat, Ştefan Cantacuzino (4 martie 1714), hrisov cu referire la datoria cîrmuitorilor „să păstorească pre lege şi pe dreptate şi să chivernisească cu folosinţă de obşte pe toţi cîţi sînt supt stăpînirea şi oblastiia lor, făcînd şi lucrînd toate trebile spre binele şi sporiul norodului“ [157].

Pe fondul acestei concepţii s-au dezvoltat ulterior ideile etatiste care au stat la baza măsurilor reformatoare şi legislative, stimulînd iniţiativele domnilor fanarioţi prin organizarea administrativă, teritorială, economică, instituţională a Principatelor. În raport cu vederile despre buna organizare a ţării, ei au invocat, indiferent de sinceritatea lor, ideea de patrie, sugerînd un angajament mai profund faţă de societatea pe care o cîrmuiau. Asemenea convingeri, în consens cu spiritul veacului, nutrea Matei Ghica în hrisovul din 23 noiembrie 1754, arătînd că domnii sînt datori „a lua sama ca să afle şi să găsească chipuri de laudă şi fericire, cu carele să aducă patria lor spre mai bună stare şi întemeiere, şi pre supuşii săi la fericire şi odihnă“ [158]. Aceeaşi concepţie era exprimată de Scarlat Ghica, atunci cînd socotea ca „deprindere veche este şi foarte lăudabilă, cînd un domnitor însemnat sau din orice stare socială era, ar fi făcut vreun lucru măreţ şi demn de amintire, fie spre onoarea patriei lui, fie spre binefacerea neamului său“ [159]. Ideea a cîştigat şi mai mult teren spre sfîrşitul veacului, devenind aproape un laitmotiv al hrisoavelor lui Alexandru Ipsilanti, în care se amintea datoria domnilor, „ca unii ce sunt ca nişte părinţi ai patriei, a se sili şi a se nevoi, nu numai pentru ceea ce aduc folos la o parte ci mai ales pentru ceea ce s-ar cunoaşte că este de folos norodului şi de podoabă şi falā patriei“ [160]. Exemplele s-ar putea înmulţi, sugerînd o atitudine de tip nou pe care domnii fanarioţi au afişat-o faţă de ţările pe

care le cîrmuiau. Manifestarea ideii de patrie a reflectat și mutațiile de ordin mai general ce au survenit în ierarhia de valori și idealuri ale epocii, fapt cu atît mai interesant cu cît, în general vorbind, domnii fanarioți nu puteau să aibă motive sentimentale pentru un sincer și autentic patriotism.

Legați mai curînd de spațiul lor de origine și de cultură, atunci cînd nu erau victimele unui patriotism mercantil de tipul acelui *ubi bene, ibi patria*, ei aveau conștiința provizoratului ce le marca domnia. În acest fel vedea Salaberry „patriotismul" fanariotului din Principate care invoca patria, gîndindu-se de fapt la patria grecească, nu la aceea ce îi acordase ospitalitate [161]. Ceea ce nu înseamnă că invocînd patria în actele românești, principii adoptau o noțiune cu o acoperire afectivă pentru alt spațiu. Prezența ei și în alte planuri ale culturii române din secolul XVIII dovedea că ideea avea o audiență internă de care domnii fanarioți au trebuit să țină seama. Ei n-au făcut decît să afirme ideea cu mai multă vigoare, în intenția lor de a se integra — cu inerente limite — în viața culturală autohtonă, raportîndu-se în mod deschis la istoria și destinul societății românești. Expusă la acest nivel, ideea de patrie a dobîndit posibilitatea de a fi mai lesne vehiculată, impunîndu-se aproape „oficial" în gîndirea epocii.

Regăsim ideea, concomitent, în anaforale, memorii și scrisori boierești care se refereau la „patria comună" sau la „viața îndureraților compatrioți", limbaj ce arăta o atenție și o sensibilitate nouă față de interesele generale ale țării. În evocarea închinată lui Ioan Cantacuzino, cu al cărui sprijin bănesc a tipărit *Alcătuirea înaurită* (Iași, 1771), traducătorul, Toma logofătul, arăta că acesta „a folosi patria sa cu totul să silește, cinste, nu miare patriei fierbinte o dorește" [162], atrăgînd atenția asupra noilor responsabilități și idealuri pe care boierimea dorea să le afirme. Tendința era în legătură nemijlocită cu spiritul vremii ce reflecta o sporită angajare patriotică, spirit de care

boierimea nu s-a dovedit a fi străină. Poziţia sa înaintată în procesul transformărilor structurale ale epocii s-a concretizat şi în proclamarea ataşamentului faţă de patrie, idee menită să dezvolte solidarităţile din interiorul societăţii româneşti, în numele unui ideal mai generos, modern. Cu această intenţie, îşi arătau boierii moldoveni „silinţa noastră cea către patrie" în anaforaua prin care se plîngeau contra acelor „răi" şi „nevăzuţi" patrioţi, împinşi de „duhul cel tulburătoriu a unor netrebnici" şi de acel „cuget a nesupunerii franţuzeşti" (29 martie 1804) [163]. Şerban Grădişteanu mărturisea la 1811, în numele clasei sale, că „vărsare asupra obştii avem, ca unii ce sîntem pămînteni dă un neam şi ne doare inima pă unii de alţii, măcar de veri ce treaptă va fi" [164]. Un atare sentiment deriva din legături adînci, ilustrate încă în epoca anterioară prin dragostea boierimii pentru „moşie" şi, implicit, pentru ţară, prin participarea activă la marile evenimente istorice.

Veacul XVIII a sporit această participare. Îndeosebi nevoia unor boieri de a-şi părăsi moşiile, datorită vicisitudinilor istorice, a traumatizat conştiinţele, determinînd o afecţiune de altă natură decît aceea de ordin strict material cu pămîntul. Sentimentul şi-a găsit expresia în stihurile adesea reproduse în tipăriturile româneşti din secolul XVIII:

„*Precum cei străini doresc moşia să-şi vază.*
Cînd sînt într-alte ţări de nu pot să şază" [165].

Gheorghe Lupaşcu Hajdău exprima cel mai bine sentimentele patriotice ale exilatului, pentru care ţara reprezenta nu numai moşiile pierdute, ci şi, „mormintele străbunilor noştri": „Să nu pierdem nădejdea [. . .] — scria el în testamentul făcut în Polonia (7 noiembrie 1732) — că scumpa Moldovă nu va rămînea totdeauna supt picioare musulmane . . . Mă rog [. . .] ca picioarele păgînilor să nu calce pe mormintele străbunilor noştri şi, dacă nu ale mele, măcar ale urmaşilor miei care să se odihnească în ţara strămoşească" [166]. Gîndul

pentru „nefericiţii noştri compatrioţi", mai mult decît „redobîndirea bunurilor şi a căminelor" figura şi în motivaţia memoriului pe care boierii refugiaţi la Braşov îl adresau ţarului (18 iunie 1802), speriaţi de ravagiile făcute în ţară de pasvangii [167].

Dar contribuţia cea mai însemnată la difuziunea ideii de patrie au adus-o slujitorii bisericii. De la evocarea patriei, încă din ultimele decenii ale secolului XVII, în prefeţele cărţilor româneşti, pînă la proclamarea ei, ca motiv mobilizat la acţiune, la începutul veacului următor, biserica a contribuit într-o măsură însemnată la impunerea noului concept în „programul" cultural pe care şi l-a asumat în epocă. Calea n-a fost liniară, iar sinuozităţile ei au ieşit în evidenţă o dată cu exprimarea mai clară a crizei de conştiinţă ortodoxă proprie veacului, în care un element l-a constituit şi armonizarea ideii de patrie cu ideea purificării prin ortodoxie. În spiritul monahismului tradiţional, „lauda patriei şi blagorodia strămoşilor" erau socotite „proprietăţi . . . streine şi pe dinafară" ; „nu folosesc cu adevărat pre om — se spunea — nici slava, nici vrednicia, nici bogăţia, nici părinţii, nici strămoşii, nici patria, decît numai singură fapta cea bună şi mai ales cugetarea cea măsurată" [168].

Depăşirea contradicţiei, făcută cu sentimentul că „unde nu-i patrie nu-i fericire" [169], avea să fie ilustrată mai tîrziu de luminatul cărturar Filaret Scriban, într-o atitudine ce „revoluţiona" gîndirea tradiţională. Dar pînă la rostirea sa ca atare, ideea parcursese o evoluţie semnificativă în opera cărturarilor rîmniceni şi moldoveni din secolul XVIII. Cărţile liturgice — destinate preoţilor de la oraşe şi sate, dar şi mirenilor — au avut o contribuţie însemnată. Însăşi tipărirea lor „către pămîntul [. . .] uscat pentru lipsa cărţilor" era socotită un act folositor „către a noastră patrie" [170]. Ideea pravoslaviei rămînea mai departe, cum era de aşteptat, filonul călăuzitor al acestei gîndiri [171], dar ea se raporta tot mai mult la patrie, ca valoare morală şi politică, aşa cum

apărea în îndemnul mitropolitului Gavril Callimachi: „luptaţi pentru lege şi pentru patrie“ [172]. Îndemnul nu se depărta de deviza tradiţională pentru „apărarea neamului creştin“, dar, salutînd biruinţele armatelor ruseşit împotriva „obştescului vrăjmaş“, autorul său avea în intenţie mai ales „liniştea, odihna şi pacinica petrecere a tuturor de obştie în vreme de război şi celelalte nenumărate faceri de bine, cu care s-au îndestulat de prisocit mai vîrtos *patriia noastră*“ [173]. Treptat, noul ideal a pătruns în gîndirea prelaţilor cărturari ca un termen de raportare al propriilor acţiuni. Chesarie al Rîmnicului scria despre mitropolitul Grigorie al Ţării Româneşti că „patria sa să făleşte între sine ca întru o podoabă“, numindu-l „rîvnitorul patriei“ [174]. În *Mineiul* pe ianuarie 1779, acelaşi cărturar schiţa un elogiu al patriei de care se legau speranţele regenerării în viitor: „Deci această lună a lui ianuarie pentru obiceiul ce să păzeşte la începerea ei, iaste ca o planită care poartă în sine pohvalele patriei noastre; iaste ca o planită întru care să văd pre an odată razele patriei; iaste ca un sfeşnic carele, şi pus supt obroc, prin crăpături şi prin margini iveşte lumina întru care să slăvim odată ceale vechi veacuri ale patriei“ [175].

Receptiv la semnificaţia noului ideal, mitropolitul Ţării Româneşti, Dionisie Lupu, îşi încheia „promisiunile date în faţa ţării“ în 1820, cu asigurarea că proiectele pe care le preconiza au fost dictate de „amorul înnăscut către patrie“ [176], ceea ce arată, încă o dată, dacă nu valoarea obsesivă a idealului, locul său în peisajul spiritual al epocii.

Rezultatul cel mai însemnat al regîndirii patriei s-a dovedit a fi elaborarea treptată a unei noi imagini a ei din care s-a văzut că prezenţa noului ideal în gîndirea vremii nu a reprezentat o simplă „inovaţie“ de limbaj, ci o idee decurgînd din realităţile societăţii româneşti, din frămîntările ei spirituale, concentrate în jurul nevoii de solidarizare şi activare a energiilor. Fenomenul a fost posibil prin conlucrarea mai multor factori de cultură şi gîndire politică, care au determinat,

pe de o parte, caracterul discontinuu al efortului de conceptualizare, pe de altă parte, formularea de înțelesuri și semnificații, adesea disparate între ele. Definirea noului ideal patriotic în epocă nu a avut, așadar, un caracter teoretic unitar și programatic. Ea a constat în reflecții și impresii ocazionale, cel mai adesea în afara unui interes special pentru ideea în cauză. În primele două decenii ale veacului XIX, ele au fost întreținute și de unele scrieri străine, traduse spre folosul cititorilor români. În acest fel se răspundea nevoii resimțite la un anumit nivel al societății de cunoaștere a unei idei rostite de „milioane de guri omenești", deși — cum se spunea într-o asemenea tălmăcire — „puținele duhuri înțeleg adevărata știință a cuvîntului" [177].

Oferind lămuririle necesare, traducerile respective au pus în evidență și nota specifică a efortului de conceptualizare a patriotismului. Astfel, manuscrisele de educație cetățenească din cuprinsul monarhiei habsburgice, tălmăcite în limba română, au definit patria ca imperiu, văzînd în respectarea legilor legătura cea mai de seamă între supuși [178]. Cugetările lui Oxenstiern, cu audiență în spațiul românesc, au stăruit și asupra ideii de patriotism, dar dintr-o perspectivă exclusiv pragmatică, în virtutea căreia acela care își jertfea viața în folosul patriei era comparat „cu boii și cu berbecii carii să jărtvesc pentru trebuința patrioților săi" [179]. Mai apropiate de aspirațiile românilor s-au dovedit a fi textele grecești, explicînd interesul de care s-au bucurat la noi și traducerea lor frecventă [180]. Dar ele au evocat mai ales o patrie imaginară, desprinsă din idealul patriotic al antichității, sau o patrie identificată cu statul „acelora ce să supun la aceeași stăpînire, ocîrmuire de legi". În afara acestor nuanțe, determinate de condițiile și aspirațiile specifice popoarelor cărora le erau destinate, scrierile amintite au definit și conținutul universal valabil al patriotismului: dragostea față de locul nașterii, îndatoririle cetățenești, natura binelui

public ş.a., idei regăsibile şi în imaginea patriei din gîndirea românească.

De reţinut, mai întîi, valoarea afectivă a conceptului menit să evoce sentimente de strînsă rudenie între membrii societăţii.Domnii au fost socotiţi „părinţii patriei", ca într-un hrisov din 1776 [181]. Era şi ideea episcopului Ilarion, în epistola către Grigorie Ghica (7 septembrie 1822), convins că „nu este atît de mare lucru [...] a ocîrmui un norod, cît este a se face părintele norodului" [182]. Cu aceeaşi accepţiune, termenul dobîndea o întrebuinţare deosebită şi în Transilvania, unde nu numai împăratul era socotit „părintele patriei", ci chiar nobilimea meritorie [183]. Rudenia invocată între cetăţeni prin raportarea la patrie avea conotaţii diverse. În prefaţa scrisă de arhimandritul Grigorie la *Triodul* de la Bucureşti (1798) se vorbea de „fiii patriei". Iancu Văcărescu desemna aceeaşi legătură, amintindu-le compatrioţilor, în faimosul *Prolog* (1819): „O maică-patrie aveţi". Reînscăunarea domnilor pămînteni a făcut posibilă evocarea de noi relaţii între domni şi „patrie" în virtutea căror domnii înşişi erau socotiţi „fiii patriei". În aceşti termeni Ionică Tăutu îl omagia pe noul domn, Ioniţă Sandu Sturdza, bucuros de a vedea „pre scaunul ţării noastre şezînd un fiiu al patriei". Gh. Asachi saluta şi el momentul în care „fiul patriei fi-va domn ş-al ei părinte", după cum Eufrosin Poteca, aflat la Pisa, împărtăşea acelaşi entuziasm la gîndul că „ocîrmiurea politicească s-au încredinţat în mîinile fiilor săi" [184]. Într-un atare limbaj se afirma, la un anume palier al conştiinţei româneşti, ideea patriei-mume, idee cultivată de noile generaţii ca un laitmotiv al conştiinţei colective. Astfel exprimată, ea avea să străbată întreaga epocă modernă pînă în veacul nostru, dobîndind valoarea unei idei capabile să activeze spiritul public, mai ales în momentele de cumpănă şi de emulaţie naţională.

În consens cu asemenea tendinţe s-au afirmat şi concepţiile despre datoria slujirii patriei. Şi ele au avut premise mai vechi [185]. Veacul XVIII

a adîncit meditația, în legătură cu imensul efort de slujire a culturii, prin tipărirea de cărți folositoare neamului. „Rîvna și silința mea cea pentru binele, cinstea și folosul simpatrioților și patriei" figurau între motivele invocate de Ianache Văcărescu în alcătuirea *Gramaticei românești* (1787). Tot așa, efortul de scriere a cărții era socotit un act folositor „către a noastră patrie", ca şi opera de tipărire, apreciată, ca fiind de „mult folos sufletesc pricinuitoare patriei" [186].

În acest context s-a cristalizat ideea *datoriei față de patrie*, exprimînd o nouă viziune asupra coeziunii societății românești, întemeiată pe noi raporturi și responsabilități. Formularea ei avea o semnificație aparte într-o societate obişnuită să raporteze responsabilitățile față de autoritatea tradițională a domniei. Ideea apărea clar la mijlocul veacului, în prefața unei *Psaltiri* (Iași, 1743), cînd se amintea că „are datorie fieștecarele, veri cu ce mijloc ar putea, să facă folos patriei lui, pentru căci ea îl priește și-l hrănește, ea îl cinstește și-l păzește" [187]. Un atare crez s-a bucurat de audiență crescîndă, figurînd în prefețele cărților românești, în corespondență sau în actele oficiale pentru a recomanda o conduită civică nouă. La începutul veacului XIX, apelul la datoria patriotică a locuitorilor s-a dovedit și mai insistent, îndeosebi prin intermediul broşurilor scrise „pentru folosul școalelor românești" din monarhia habsburgică în care se arăta, că toți cetățenii „cei adevărați sînt încă datori binele lor particular bunei stări a patriei a-l jertvi" [188]. Crezul transpare şi în gîndirea românilor din Principate, îngrijorați de destinul politic al țării în cursul evenimentelor dramatice din primele decenii ale veacului XIX. Chiar în anii ocupației rusești, Lupu Balş amintea Divanului Moldovei că „fiecare patriot trebuie să-și servească patria în mod adevărat", arătîndu-se nemulțumit că „nici o lege politică" nu înscria datorii în această direcție [189]. Abia puțin mai tîrziu, pravilistul Andronache Donici avea să sublinieze în prefața la *Adunarea cuprinzătoare de pravilele cărților împărătești* (1814) că „a sluji

cineva patriei sale şi a păzi dreptăţile ei şi a iubi pe patrioţii săi este una din datoriile cele neapărate“ [190]. Memoriul unui boier muntean din acelaşi timp era străbătut de convingeri asemănătoare, subliniind datoria ca „în tot chipul să slujim ţării noastre“ [191]. Îndemnul a revenit şi în alte ocazii, probînd ascensiunea noului ideal şi îmbogăţirea sensurilor sale.

Ele au îndreptat meditaţia şi spre ideea de sacrificiu în folosul patriei, ideea pe marginea căreia reflectase Samuil Micu, în contextul unui interes filosofic mai larg faţă de problema conflictului moral dintre diferite „săvîrşiri“ posibile. „Adecă, patria, moşia şi slobozenia a o ţinea este săvîrşire. Viaţa a o păzi şi acasă cu muierea şi cu pruncii a şedea în pace sînt săvîrşiri. Ci se întîmplă vremi cînd patria şi slobozenia nu se poate ţinea de nu-ţi vei băga şi tu viaţa în primejdie şi pîn la o vreme să se turbure viaţa ta cea cu odihnă“. Rezolvarea conflictului iminent era văzută prin subordonarea binelui individual celui general („de obşte“). „Adecă, ca să se ţie patria şi slobozenia, de multe ori trebuie ca binele şi folosul tuturor oamenilor să se împuţineze. Mulţi bani fieştecine să dea, viaţa să şi-o arunce în primejdie; ziduri şi sălaşe se strică, se opresc tîrgurile, să răpesc averile şi toate răutăţile care le vedem că se fac cînd este război trebuie a le păzi, făr de care pacea şi binele de obşte nu pot fi“ *(Învăţătura metafizicii)* [192]. În Principate, ideea jertfirii supreme pentru binele ţării a fost formulată cel mai limpede de Ianache Văcărescu [193], găsindu-şi o mai largă difuzare în scrierile generaţiei de la 1821. Revoluţia a adus ideea de sacrificiu pentru binele public pînă în planul faptei, cum o dovedea destinul lui Tudor Vladimirescu, despre care versuri din epocă spuneau că:

„Viaţa lui n-o socoteşte
Dragii patrii o jertfeşte [...]
Numărînd drept datorie
A muri cu bucurie
Pentru patrioţi şi fraţi“ [194].

Nicolae Mavrocordat. Portret de la biserica Sf. Spiridon (Iași).





Grigore Al. Ghica. Portret de epocă.



Constantin Mavrocordat. Portret aflat la biserica Sf. Spiridon.



Alexandru Ipsilanti.

Gheorghe Caragea pe tron. Miniatură din condica Mănăstirii Cotroceni.

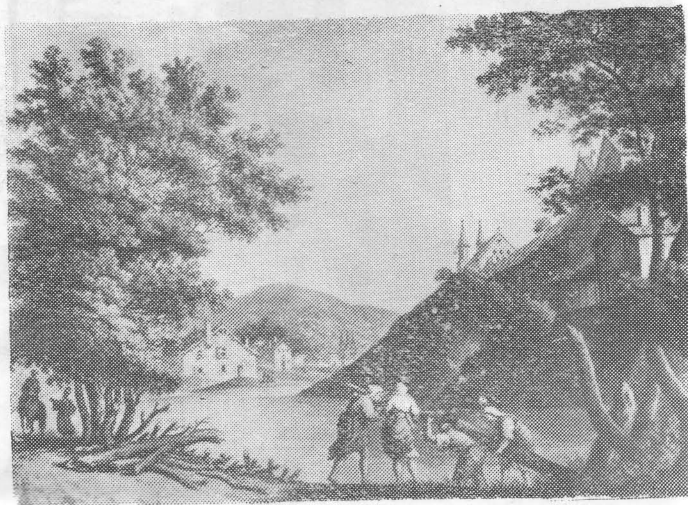


Mihai Suțu, după un portret de Louis Dupré.

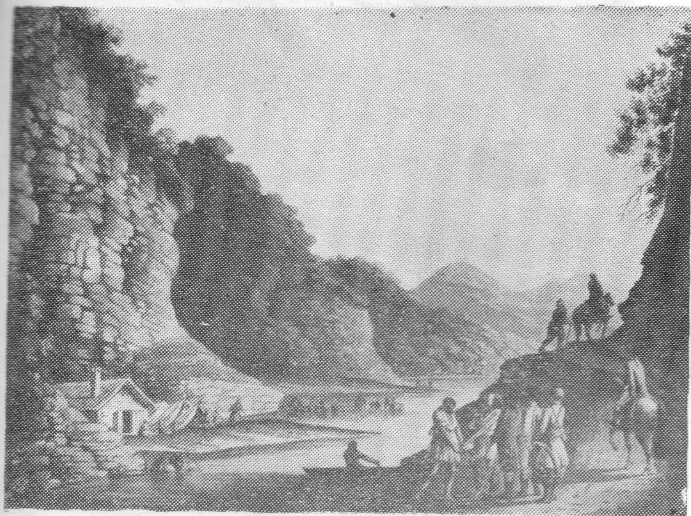


Nicolae Mavrogheni în sala tronului.

Pitești. Gravură de Luigi Mayer în albumul lui Sir Robert Ainslie, *Views in the Ottoman Dominions...*, Londra, 1810.



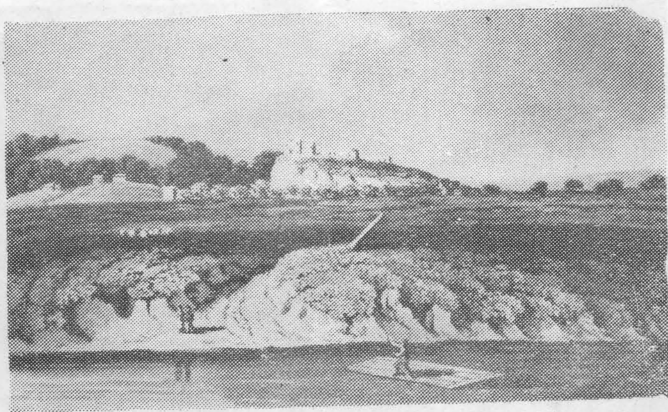
Vedere de pe Olt (Luigi Mayer).

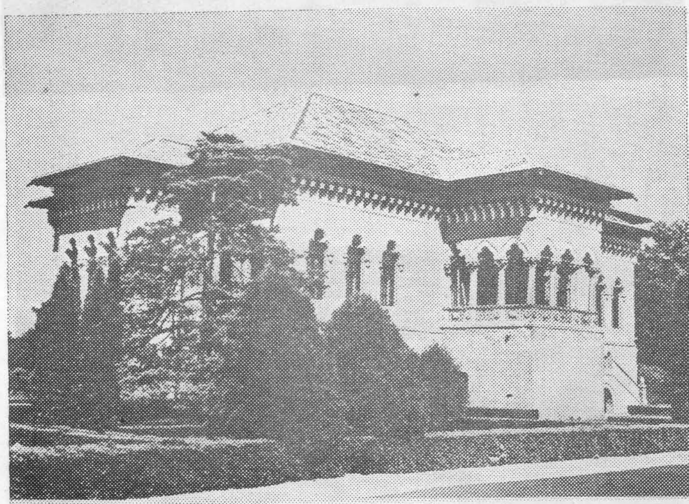




Iași. Gravură de Longman, în cartea lui Adam Neale, *Travels through some parts of Germany, Poland, Moldavia and Turkey*, Londra, 1818.

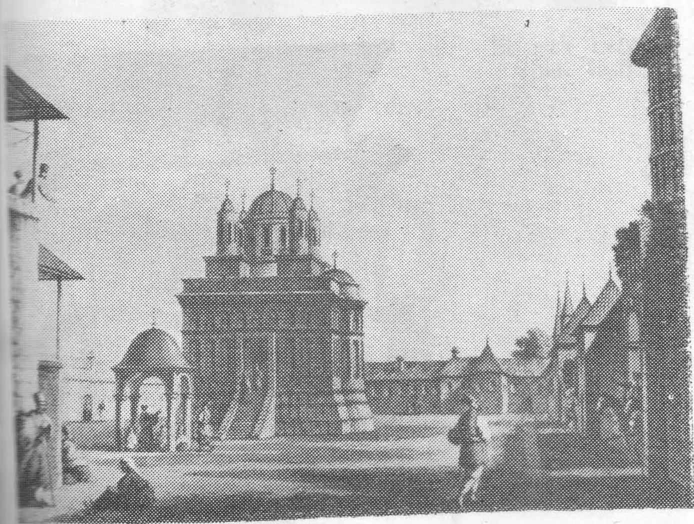
Rîul Nistru şi ruinele cetăţii Halici (Longman).





Palatul Mogoşoaia.

Cula Greceanu din Măldărești (Hurezu).



Curtea de Argeș, în albumul lui Sir Robert Ainslie.



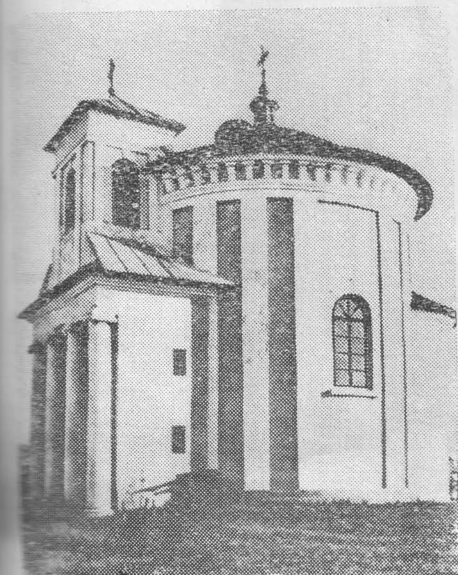
Biserica Văcărești



Biserica Stavropoleos din București.

Mănăstirea Frumoasa (Iași). Vedere din curtea interioară.

Biserica Lețcani (jud. Iași).



Boier din Ţara Românească. Gravură din sec. XVIII.





Boieroaică. Gravură din sec. XVIII.

Tînără din Iași
Portret de Jean-
Etienne Liotard.



Ecaterina Mavrocordat. Portret de Jean-Etienne Liotard.



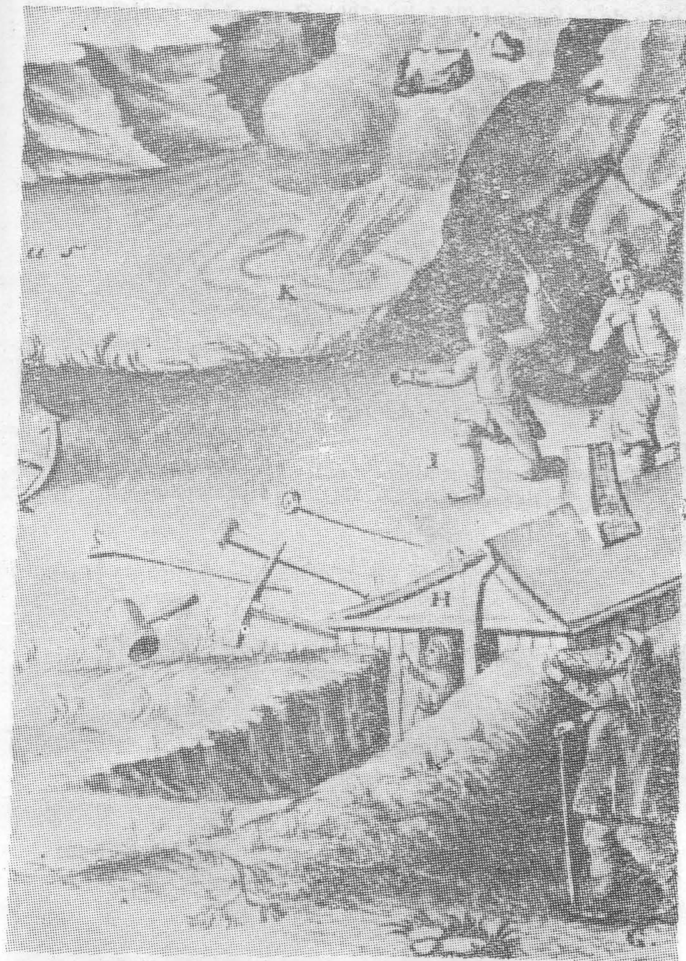


Domniță din Țara Românească. Gravură după Jean Baptiste van Mour.



Chipuri de țărani dintr-un album etnografic de la Sibiu (1807).



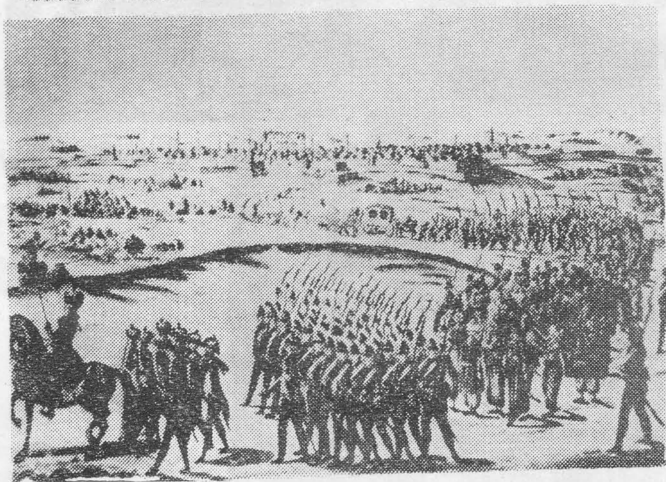


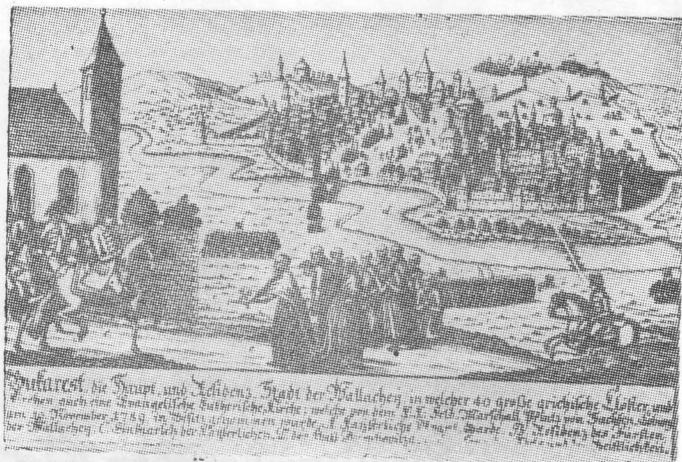
Imagine din harta Olteniei, editată în 1719 de Schwanz von Sprinfels.

Lupta de la Focşani (31 iulie 1789). Gravură de F. Müler.
Părăsirea cetăţii Bender de către turci.









Intrarea principelui de Saxa Coburg în București (10 noiembrie 1789). Gravură de P. Pitrisch.

Cortul domnului Moldovei. După o litografie de Louis Dupré.

Muzicanţi. Miniatură de logofătul Petrache *(Erotocritul, 1787).*



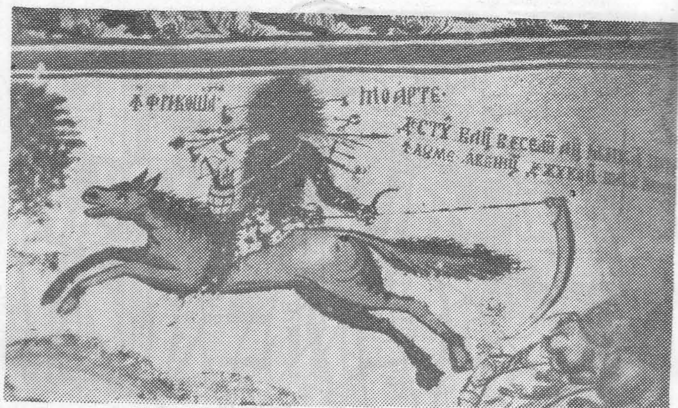


Erotocrit scrie iubitei sale. Miniatură de logofătul Petrache.



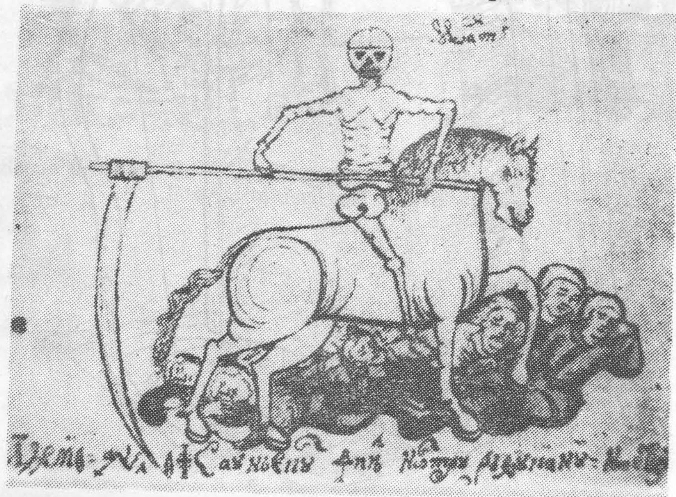
Scene desenate de Radu Zugravu: „Pilda celor 10 fete“ (sus); „Istoria muierii cei curve“ (jos).





„Înfricoşata moarte“. Pictură murală exterioară de la biserica Fărtăţeşti Dezeşti.

Moartea. Desen de Radu Zugravu.



Copist de documente și instrumentele sale de lucru. Miniatură din condica Mănăstirii Dintrunlemn.



Ştefan cel Mare. Pictură de Vasile Popovici (1797), Mănăstirea Putna.

Între planul gîndirii și planul faptei, distanța nu era, astfel, mare. În general, se poate observa că accentuarea contradicțiilor din interiorul societății românești, ca urmare a crizei regimului fanariot, a avut loc în consens cu cristalizarea spiritului de regenerare națională din Principate cînd s-a prefigurat o nouă imagine a societății, clădită pe noile idealuri sociale și naționale. Era firesc ca ele să adîncească meditația pe marginea unor noțiuni fundamentale în restructurarea modernă a conștiințelor. Sub impulsul lor, noțiunea de patrie a dobîndit o accepțiune socială mai largă, capabilă să cuprindă „norodul" întreg.

Cunoscuta sintagmă a lui Tudor Vladimirescu, potrivit căreia „patria să chiamă poporul, iar nu tagma jăfuitorilor"[195] nu era singulară în epocă și nici nu apăruse spontan. Încă în 1802, planul lui Dumitru Sturdza atribuia patriei sensul de comunitate generală a locuitorilor, iar Șerban Grădișteanu înțelegea prin ea „toată obștea, adecă toți pămîntenii"[196]. Contemporan cu evenimentele Revoluției de la 1821, slugerul Nicolae Greceanu explica la rîndu-i că „glotișul tot, ce prin silnicie se află supuși la cei puțini, aceia [...] sănt patrie"[197], în timp ce, într-un document al vremii se formula dorința: „să fie drumul deschis tuturor patrioților, de orice treaptă sau stare va fi"[198].

Implicarea socială mai largă sugerată de documentele vremii a inspirat pînă acum rezerve. Se avea în vedere, cu adevărat, întreg poporul românesc, inclusiv țăranii, sau numai boierimea de rînd și oamenii liberi?

Documentele nu fac aluzie la schimbarea efectivă a raporturilor sociale existente, la înlăturarea privilegiilor, la eliberarea celor dependenți, pentru ca ei să poată beneficia de libertățile și dreptățile comune ale neamului. Cu cît s-a arătat mai avansat, cu atît democratismul micii boierimi a dat senzația de a fi involuntar sau de a nu rezulta dintr-un examen lucid al conștiințelor, „ci dintr-o exaltare umanitaristă"[199]. Dar importantă, cel puțin în epoca respectivă, rămînea *proclamarea* unui astare angajament patriotic întemeiat pe

deplina solidaritate a neamului. Textele din Ardeal s-au dovedit mai clare în această privință. Ele aveau explicit în vedere și pe cei de condiție socială precară, care „nu au mijlociri", precizîndu-se, în legătură cu datoriile lor patriotice, că „destul iaste cînd face fieștecarele cît poate", arătînd apoi „în ce chip să probează, să îngrijește patria": „prin neostenita lucrare de pămînt", „prin prisosința sămănare", „prin păzire a cîmpurilor de pagubă" etc. [200] Realitățile sociale din Transilvania, unde lipsea o nobilime română puternică, așa cum era în Principate, au favorizat o expresie democratică mai avansată a ideii de patrie. Dar și în acest caz, angajamentele patriotice nu au ignorat deosebirile sociale, înțelegînd datoriile față de patrie în raport cu condiția fiecărei clase a societății. În Principate, boierimea mare și-a făcut un apanaj din privilegiile ei pentru îndeplinirea celor mai însemnate funcții în stat. În acest sens reclamase Lupu Balș, în subtext, rostul unei „legi" care să statueze datoriile către patrie. *Textele* aveau însă limpede în vedere pe „toți locuitorii", fără ca faptul să denote lipsa lucidității politice. Transformările structurale parcurse de societatea românească reclamau, dimpotrivă, revizuirea formelor de solidaritate între membrii colectivității, clădirea lor pe principii noi, mobilizante.

Apelul la atari idei nu era, de altfel, în contradicție cu ideologia socială a vremii, care proclama o ideală unire a „blagorodnicilor". Un memoriu din epocă socotea că „întemeierea fericirii neamului românesc nu spînzură numai în voința celor de treapta dintîi, ci să găsește mai vîrtos în unirea tuturor compatrioților, întru o curățenie a dragostii înfrățite și întru o deopotrivă cugetare de cele folositoare obștii". Ideea transpare și în alte memorii sub forma îndemnului creștin la unire: „Fiți dar uniți, într-o glăsuire și statornici întru toate, spre folosul patriei, că voi sînteți patria" [201].

Lărgirea înțelesului social-politic al patriei, mai les în apelurile anonime din anii 1821—1822, a impus firesc și ideea despre „unirea neamului",

în sensul solidarizării claselor sociale, aparţinînd aceleiaşi provincii, fapt ce pregătea, într-o anumită măsură, evoluţia conceptului spre ideea unirii în sens naţional [202]. În acest fel pot fi invocate unele scrieri ale epocii *(Ipac pentru Unire, Îndemn la Unire sau Actul de înfrăţire a boierilor de clasa a doua din Moldova)*, şi, cu deosebire, vibrantele pledoarii ale lui Naum Rîmniceanu, cărturarul convins că „unirea spre folos obştesc" făcută „de cei mai mulţi, dacă nu de toţi de obşte", reprezintă „cea mai neobişnuită cetate a unui neam" *(Cugetul adevăratului român)* [203]. Ne aflăm astfel mai aproape de o concepţie nouă, modernă, a patriei.

La începutul veacului XIX, patria continua să fie pentru unii „ţara şi pămîntul şi limba" [204]. În tumultul anului 1821, ea era socotită „un pămînt pe carele toţi lăcuitorii se interarisesc a-l păzi şi nimeni nu va să-l părăsească", adăugîndu-se apoi că „acest pămînt este o maică care-şi iubeşte pe toţi fiii, care nu-i deosebeşte fără într-atîta încît ei vor să se deosibească" [205].

În definirea ideii de patrie, primele decenii ale secolului XIX au adăugat semnificaţiile cele mai profunde. Ele răzbat în actele testamentare şi de jurămînt ce arată că în gîndirea colectivă noul ideal cunoscuse un prestigiu crescînd. Nu lipsesc unele antecedente, cum a dovedit-o testamentul lui Gh. Lupaşcu Hăjdău, care, înaintea morţii, se gîndea la „scumpa Moldovă" [206]. Dar raportarea la patrie în momentele cruciale ale vieţii s-a putut constata mai ales în deceniul al treilea. În testamentul pe care îl scria, pe la sfîrşitul lui ianuarie 1821, Petru Maior destina o parte a averii pentru o bursă şcolară, tocmai în legătură cu nevoia de „a servi în viitor patria cu suflet şi pricepere" [207]. Şi în ceea ce priveşte jurămîntul către patrie, el fusese introdus mai repede în provinciile româneşti de sub coroana habsburgică, avînd o semnificaţie prin excelenţă politică, de recunoaştere a noii stăpîniri. În Principatele române introducerea jurămîntului către patrie pare a-şi fi avut cea dintîi ilustrare în

„înscrisul“ pe care Tudor Vladimirescu îl depunea în fața boierilor la 23 martie 1821: „unindu-mă întru bune cugetări, cu toți cei ce au cunoscut întru adevăr că voiesc binele și folosul patriei, luînd desăvîrșite încredințări prin înscris și strașnic jurămînt [...] spre adeverirea și temeinica încredințare a veri cărui patriot, mă leg și eu din parte-mi cu glasul obștii norodului printr-acest înscris al mieu“ [208].

Recunoaștem aici discursul patriotic, specific Revoluției și cultivat în epoca modernă în strînsă legătură cu starea de spirit sensibilă la noua idee, o stare de spirit lesne deductibilă și din cererile prezentate Porții de către deputații moldoveni, cu privire, între altele, la introducerea jurămîntului către „împărăție și către patrie“ [209]. Și mai sugestiv se dovedește uzul formei de jurămînt în acte personale, ca în plîngerea lui Ianco Cananău din Botoșani către „milostivii boieri“ ai Divanului (22 octombrie 1821) [210].

Din asemenea mărturii putem desluși rolul pe care patria a început să-l aibă în gîndirea românească, înainte de a deveni o obsesie a spiritelor, cum avea să devină în veacul XIX, o dată cu triumful ideii naționale. Cu o sută de ani mai înainte, evoluția ideii s-a dovedit lentă, nespectaculoasă, fără modificarea substanțială a locului ei în ierarhia de valori spirituale. La începutul secolului, Antim Ivireanul își motiva efortul cultural („cît am lucrat cu mîinile și cît am grăit cu limba“), în viziunea tradițională ce asigura primatul vieții spirituale asupra puterii temporale [211]. O dată cu instalarea la tron a domnilor fanarioți n-a mai existat, în general, posibilitatea unui atare conflict, noii cîrmuitori ai Principatelor îngrijindu-se (mai ales în Țara Românească) de numirea la mitropolia țării a unor oameni atașați Curții și intereselor Fanarului [212]. Cu toate acestea, ierarhia fundamentată pe ordinea tradițională nu s-a modificat și ideea de patrie nu a trecut în primul plan al vieții afective. Și în Transilvania, la sfîrșitul veacului, Samuil Micu vorbea în prefața *Bibliei* de la Blaj

(1795) despre „binele cel de obște al bisericii și folosul neamului și al patriei“ [213].

Manifestarea ideii în cauză s-a limitat în continuare la o sferă destul de restrînsă, suficientă însă pentru a dovedi că ea a reprezentat o inovație și la nivelul conștiinței. Mutații esențiale s-au produs abia în primele decenii din secolul XIX și în cele imediat premergătoare revoluției de la 1848, cînd „marele total al patriei“, „patria întreagă“ a lui Constantin Negri, *România* lui Nicolae Bălcescu și „patria comună“ a lui Vasile Alecsandri au devenit obsesii ale ideologiei naționale, exprimînd triumful ideii de patrie în gîndirea română. Un atare moment în dezvoltarea conștiinței de sine n-ar putea fi înțeles fără a ține seama de premisele interne, premise identificabile și în evoluția sa în gîndirea românească a secolului XVIII.

IDEI ILUMINISTE

Ni se pare de prisos a preciza că mutațiile din gîndirea românească în secolul XVIII s-au produs o dată cu ascensiunea Luminilor în societatea europeană. Realitățile în cauză n-au fost doar concomitente. Noua mișcare de idei — arăta Pompiliu Teodor — „a situat lumea într-un sistem de vase comunicante“ prin care a început să circule și „seva unei lumi considerată pînă nu demult ca debitoare universală“ [214]. Asimilarea ideilor specifice iluminismului s-a produs într-un asemenea proces, capabil să determine nota de originalitate a efortului de regîndire a marilor probleme ale epocii de la o zonă la alta a continentului. Între valorile ce au definit esența noului fenomen cultural cîteva s-au impus cu deosebire. Este cazul *Rațiunii*, suportul întregii gîndiri a veacului, pe care spiritele progresiste au opus-o obscurantismului, sfîrșind prin a o diviniza.

„Toate energiile spiritului — scria Ernst Cassirer — rămîn legate de un centru motrice comun. Diversitatea, varietatea formelor nu este decît

dezvoltarea, desfăşurarea unor forțe creatoare unice de natură omogenă. Cînd secolul XVIII vrea să desemneze această forță, să-i cuprindă într-un cuvînt, esența, el face apel la numele de «Rațiune». «Rațiunea» este punctul de întîlnire și centrul de expansiune al secolului, expresia oricăror dorinți, a tuturor eforturilor, a voinței și a realizărilor sale. [...]. Secolul XVIII este străbătut de credința în unitatea și imuabilitatea rațiunii. «Rațiunea» este una și identică pentru orice ființă care gîndește, pentru orice națiune, orice epocă, orice cultură"[215].

Elogiul rațiunii s-a putut identifica și în cuprinsul iluminismului românesc, îndeosebi în scrierile autorilor de riguroasă formație științifică și culturală, așa cum era medicul grec Petru Depasta care socotea că lumea este „condusă nimerit de cîrma rațiunii". „O lege divină este întipărită în facultatea permanentă în noi a inteligenței și în forma cea prea nestricăcioasă a sufletului, care lege, asistînd mai ales mintea ca un asesor, se mai numește rațiune înnăscută și interioară. Aceasta fiind pururea verde și neperitoare acolo ca într-un ascuns, dispune cît se poate mai drept cele ce privesc viața, neavînd trebuință de vreun învățător ori alt oarecare guvernator și fără a fi deloc înscrise pe coloane sau table și cărți"[216]. Daniel Philippide și Naum Rîmniceanu s-au situat pe o poziție asemănătoare, dovedind prețuirea de care s-a bucurat „rațiunea" în rîndul cărturarilor[217]. În textele grecești, ea s-a dovedit a fi „noțiunea cea mai des invocată"[218], ceea ce presupune și o audiență „publică" mai largă, explicîndu-se de ce autorii *Codului Calimah* au găsit util să explice termenul în indicele de materii al voluminoasei legiuiri[219].

Contribuția cea mai însemnată a venit din partea Școlii ardelene. Cu această rîvnă, Samuil Micu a tradus *Învățătura metafizicii*, o expunere a crezului iluminist despre puterea rațiunii în viziunea sistematizată de Wolff și Baumeister. Înțelegem astfel sentimentul pe care-l trăiau cititorii din epocă ai operei lui Salomon Gessner,

tradusă spre folosul lor de Alecu Beldiman, atunci cînd într-o epopee religioasă întîlneau un omagiu atît de vibrant adus rațiunii: „Rațiunea o poți chema din întuneric să-ți lumineze sufletul; ea poate porunci cu tărie tumultului să tacă; ea poate cerceta fiecare dorință, fiecare poftă, fiecare patimă spumegătoare; și atunci patimile tac rușinate, dorințele și poftele deșarte dispar ca negura de dimineață dinaintea soarelui“ [220].

În fața rațiunii triumfante, fantezia părea condamnată la supunere, dacă nu, izgonită cu totul. Sîntem astfel în drept să ne întrebăm: A fost gîndirea iluministă atît de ostilă fanteziei? A ignorat în întregime inducția? Sînt întrebări care s-au mai pus, în efortul de a se înțelege spiritul colectiv în secolul XVIII, moment semnificativ pentru întîlnirea atîtor direcții din evoluția sensibilității și a gîndirii. Plasată în contextul cultural al lungii durate, relația inteligență-imaginație, raționalism-fantezie s-a lămurit mai bine, primind și locul ce i se cuvenea în veacul în cauză. Din antichitate pînă în evul mediu, ea nu a provocat dileme conștiințelor. Abia mai tîrziu, după deosebirea operată de Renaștere între registrul memoriei și cel al analizei empirice, preschimbările survenite în atitudinile fundamentale ale societății și progresul spiritului științific au favorizat „emanciparea“ imaginației, pe care Condorcet o separa în chip hotărît de memorie. O disjuncție deplină nu a fost posibilă nici atunci. Imaginarul secolului XVIII a fost construit în consecință tocmai pe alianța rațiunii cu imaginația, o alianță calculată și ca atare „rece“ [221]. „Armonia“ dintre cele două dimensiuni ale spiritului o sugera bine Roland Mortier, distingînd prezența în cuprinsul veacului XVIII a unui entuziasm bazat în ultimă instanță pe o sensibilitate ce s-a lăsat călăuzită de experiență [222].

Ce spune în această privință gîndirea românească? În cuprinsul ei relația între raționalism și fantezie ar putea să pară bizară dacă nu hazardată. Ar fi riscant într-adevăr să radiografiem o cultură atît de ancorată în tradiție în secolul XVIII prin

prisma jocului pe care l-a oferit gîndirii întîlnirea rațiunii cu fantezia. Totuși, în măsura în care discuția poate limpezi rețeaua de imagini și atitudini mentale a culturii române în general, ea merită să fie continuată, fructificînd mai ales contribuțiile aduse pe această temă de Alexandru Duțu [223]. Ele au plasat fenomenul românesc în context comparatistic, ținînd seama de specificul unei zone culturale mai largi, marcată de tradițiile gîndirii bizantine și experiența sufletească a ortodoxismului. Atît arta bizantină cît și arta occidentală au elaborat o mare varietate de imagini fantastice pînă tîrziu în secolul Luminilor. Disputa iconoclastă a dat naștere unei bogate literaturi despre imagine și imaginație din care au rezultat și clarificări teoretice. Importantă s-a dovedit apoi moștenirea gîndirii aristotelice, mult mai vie în Europa de sud-est, cum o dovedesc frescele de la Voroneț ca și ultimul efort masiv de recuperare a filosofiei aristotelice datorat lui Teofil Coridaleu. Ideea lui Aristotel, cum că memoria aparține aceleiași părți a sufletului ca și imaginația, era astfel cunoscută învățaților bizantini (precum Calist și Ignatie Xanthopol) care au văzut în imaginar „un nivel intermediar pe calea cunoașterii ce ducea la dezvoltarea completă a personalității umane" [224]. Să mai amintim contribuția isihasmului, ca practică mistică a lumii monahale, care recomanda apropierea de divinitate nu prin simțiri sau rațiune, ci printr-o intuiție lăuntrică, îndelung pregătită în liniște și singurătate [225]. Dintr-o direcție complementară s-a exercitat și influența experienței cognitive populare, născută din intuiție și inteligență. Mai putem vorbi de o conlucrare a fanteziei la nivel colectiv în efortul de transcriere a vechilor texte, care a constituit pentru autorii cópiilor „o modalitate de participare la un act de cultură", ansamblul adăugirilor făcute de ei fiind o „expresie a mentalității" intelectuale a epocii [226]. Participarea lor s-a vădit a fi mai însemnată la cărțile de interes deosebit (cazul celor destinate delectării) și mai rezervată la cărțile prea savante,

unde transcrierea s-a făcut aproape în mod mecanic [227]. Raportul dintre fantezie și rațiune i-a preocupat de aceea și pe cărturarii iluminiști. Un precursor al lor, Dimitrie Cantemir, explica termenul în *Istoria ieroglifică*, socotind „fantezia [...] părere, închipuire a minții" [228].

În această relație, adevărul reprezenta „ochii, sufletul și viața istoriei", motiv de permanentă tensiune, căci „sufletul odihnă nu poate afla pînă nu găsește adevărul" [229], pe care l-a căutat și savantul principe, gîndindu-și „canoanele" în ideea de a înlesni, silogistic, explicațiile raționale. În cuprinsul „canoanelor" și-au aflat locul inducția și fantezia, fără al căror aport nu putea fi concepută construcția întregului [230].

Încercările reflexive despre fantezie au revenit la finele veacului la cărturarii Școlii ardelene, sensibili la influența *Aufklärung*-ului. Faptul a fost constatat ca atare cu referire la Samuil Micu care traducînd *Învățătura metafizicii* a trecut lucrarea prin filtrul propriei gîndiri, dovedind „o înțelegere din interior a ideilor cu care a lucrat". S-a văzut astfel că el nu socotea fantezia drept memorie a imaginilor — cum o prezentaseră Wolff și Baumeister — ci mai ales o funcție a logosului [231]. Versiunea românească a scrierii în cauză definea „puterea de a închipui", „fantezia", „nălucirea", drept icoana unor lucruri ce nu sînt prezente, ca reminiscențe ale faptelor înregistrate anterior de simțuri: „Nimica nu ne poate nouă închipui, fără numai ceea ce mai înainte am primit cu simțurile". E perceptibilă aici teoria lui Thomas Locke. Cărturarul român plasa astfel fantezia în locul pe care i-l rezerva sistemul „marelui filosof Wolfie": la nivelul empiric, senzorial, al cunoașterii, în care „simțurile sînt ca niște ferestre și ca niște porți ale sufletului, prin care chipurile lucrurilor celor din afară se bagă în suflet, de unde apoi toată conștiința răsare" [232]. Un etaj superior îl reprezenta cunoașterea rațională, întemeiată pe atenție („luare-aminte"), „isteție" și mai ales pe cuvînt, în sensul de minte și pricepere, sens explicitat chiar de Samuil Micu: „Românii

noştri în vorba cea de toate zilele, în loc de cuvînt zic *minte* şi *pricepere*..." [233]. Aceasta este în fond ierarhia cunoaşterii în spiritul clasic al metafizici raţionaliste pe care învăţatul iluminist a prezenitat-o compatrioţilor săi, făcînd şi un efort de adecvare la realităţile româneşti.

Meditaţia despre fantezie ca element al cunoaşterii s-a dovedit mai vagă în Principate. Cultul raţiunii s-a întîlnit cu instalarea progresivă a *sentimentalismului* [234], ce a înlesnit jocul fanteziei şi al imaginaţiei. Unele scrieri — precum opera veneţianului Francesco Loredano (*Degli scherzi geniali*) — au alimentat dispoziţia, explicînd şi interesul de care opera respectivă s-a bucurat între români. Încă de la începutul secolului, e făcea parte din biblioteca învăţatului Constantin Cantacuzino. Traducerile în greacă de către Malakis Kastrisios (Veneţia, 1711; ed. 2, 1798), şi apoi, pe această cale, în română (sub titlul *Zăbava fanteziei*) au sporit audienţa operei, făcînd ca ea să circule în numeroase copii manuscrise de felul acelora scrise de ierodiaconul Vartolomei Putneanul în 1782, de paharnicul Toader Jora în 1786 sau de pisarul Grigore Hudici în 1788 [235]. Construită ca un joc al imaginaţiei prin care autorul refăcea gîndurile unor mari personalităţi din antichitatea greco-romană (Ahile, Cicero, Marc Antonio, Agrippina), scrierea a avut un rost mobilizator şi educativ, asigurînd delectarea cititorilor. Dar interesul pentru fantezie s-a menţinut mai ales dincolo de hotarul veacului XVIII. Prin osîrdia stareţului Dometian de la Mănăstirea Neamţ, apărea în 1826 versiunea românească a lui Nicodim Aghioritul (*Carte sfătuitoare pentru păzirea celor cinci simţiri, a nălucirii şi a inimii*), tradusă după ediţia neogreacă din 1821 care folosise ca model o scriere italiană. Descrisă ca „organ" al inteligenţei, fantezia sau imaginaţia era socotită aici „mai subţire decît simţirea, dar mai groasă decît mintea şi, pentru aceasta, se cheamă hotar între minte şi între simţire" [236]. Sugestiile pentru atari judecăţi veneau din filosofia antică şi din exegeza bizantină (Grigore al Tesalonicului, Maxim

Mărturisitorul, Avva Isac, Vasile cel Mare, Heroclit) și ele tindeau să argumenteze funcția creatoare a fanteziei, punînd-o de acord cu exigențele gîndirii raționale.

„Jocul" rațiunii și al fanteziei și-a pus astfel amprenta și în definirea specificului iluminismului românesc, cu urmări la nivelul întregii gîndiri și al sensibilității.

Dacă rațiunea a călăuzit viața oamenilor, atunci ei aveau motive să aspire la fericire. Secolul Rațiunii a fost în consecință, în egală măsură, și secolul Fericirii [237], iar cuvîntul *fericire*, unul dintre cuvintele sale cheie [238]. Cu toate acestea, termenul n-a provocat pretutindeni același entuziasm și n-a fost mai mult decît un frumos ideal.

Dar ce este fericirea?

Cîteva răspunsuri ne stau la îndemînă: „Fericirea nu stă în turme sau în aur; lăcașul ei este în sufletul nostru" (Democrit); „ne cunoaștem fericirea numai cînd am pierdut ce am avut o dată" (Plaut); „fericire de cine nu suspină după ce n-are și se veselește cu ce are" (Epictet) etc. Alte răspunsuri vin chiar din „fericitul" secol XVIII; „Omul cel mai fericit este acela care face fericit pe cît mai mulți oameni" (Diderot); „A căuta fericirea fără să știi unde se găsește înseamnă să nu ajungi la ea și să te expui unor riscuri contrarii tot atît de numeroase ca și căile pe care te poți rătăci" (J. J. Rousseau) [239]. Filosofii nu și-au încheiat rostul în a reflecta la misterioasa invenție a spiritului. Istoricii (istoricii ideilor, se înțelege) abia și l-au asumat. Ce ar putea să fie, în primă instanță, o istorie a fericirii, decît o istorie a concepțiilor despre ea de-a lungul timpului? Mai importantă se dovedește audiența lor socială în măsură să definească impactul public ca expresie a sensibilității colective. O asemenea explorare rămîne un postulat. Cel puțin pentru veacul XVIII românesc, el pare și o utopie. Din simplul motiv că epoca era departe de a se gîndi la altă fericire decît aceea pe care o recomanda literatura confesională în legătură cu (și prin) „mîntuirea sufletească" și devotamentul religios. La această fe-

ricire se referea *Intîia învățătură pentru tineri* (Rîmnic, 1726), oferind o „scurtă tîlcuire [...] a celor nouă Ferici ri" [240]. Urarea de fericire pe care o întîlnim în prefețele cărților bisericești nu avea altă conotație. O întîlnim ca atare într-un cuvînt *Către pravoslavnicul norod al Țării Romînești*, ce deschidea *Catavasierul* tipărit la București în 1742:

„De pace și sănătate, bună norocire,
Ani mulți și zile bune, și cu fericire
Domnului Mihai Vodă ca să stăpînească" [241]

O predoslovie către „preavoslavnicii creștini" (*Bucoavnă*, Rîmnic, 1749) conținea urarea „pentru noao fericire" [242], avîndu-se în vedere aceeași semnificație spirituală pe care o afirma peste cîțiva ani un *Penticostar* tipărit la Iași (1753), în care se reamintea că pierderea credinței ducea ființa umană spre pierderea fericirii [243].

Cu asemenea înțelesuri, ne aflăm foarte departe de sensul iluminist al conceptului. Cu atît mai mult, realitățile epocii, dimensiunile vieții și spectrul morții, ca și reprezentările timpului, au arătat cît de puțin era dispusă lumea românească să creadă în fericire.

În ultimele decenii ale secolului XVIII, ideea vagă a unei posibile fericiri s-a instilat în conștiințe o dată cu celelalte speranțe, pe care tratatul de la Kuciuk Kainargi le-a adus locuitorilor, iar ecoul ideii a ajuns pînă în paginile *Hronografului* lui Dionisie Eclesiarhul, care socotea domnia lui Alexandru Ipsilanti un „veac fericit" [244].

Întreținut de realități mai optimiste din viața epocii, noul sens al fericirii a fost alimentat și de Luminile veacului. Faptul s-a văzut cel mai bine în cuprinsul ideologiei transilvănene, mai timpuriu și mai profund ancorată în problematica iluminismului.

Cine este fericit? Cu acest titlu apăruse un articol în limba germană într-un Almanah transilvănean din 1781, prezentînd concepția specifică Luminilor [245]. Era și viziunea ce străbătea militantismul cultural al Școlii ardelene, avînd în

centrul atenţiei „fericirea neamului": „Feriсiţi oameni! fericite state! dacă îmblînzindu-se pînă în străfunduri demenţa intoleranţei religioase şi cetăţeneşti, oamenii care locuiesc în aceeaşi patrie se conduc după aceleaşi legi, ar fi animaţi de acelaşi suflu de concordie şi de aceeaşi dorinţă de salvare generală!" [246]. Avem astfel încă un semn al noilor idealuri ce încolţeau în conştiinţele vremii, contribuind la geneza noii dimensiuni umane. Cine nu ascunde în sufletul său curiozitatea de a pătrunde misterul fericirii şi cine nu face din ea un tainic ideal, chiar şi atunci cînd orizonturile vieţii se închid cu desăvîrşire? Lumea românească de la finele secolului XVIII era în această privinţă abia la început de drum.

ÎN LOC DE CONCLUZII

Ar fi prezumţioasă tentativa de a fixa cîteva concluzii, cînd aventura pe care ne-am asumat-o în sondarea sensibilităţilor n-a ajuns la sfîrşit, atît în ceea ce priveşte propriile noastre preocupări, cît şi ca deziderat al unei întregi istoriografii. Este de sperat, aşadar, că alte studii vor explora în viitor acelaşi teritoriu, adăugînd contururi mai sigure la tabloul vieţii sufleteşti de acum două secole. Pînă atunci, o constatare se degajă cu toată limpezimea: lumea românească a veacului XVIII se înfăţişează în plină preschimbare, vizibilă deopotrivă în „transferul de sensibilitate", mutaţia cea mai însemnată, ai cărei „beneficiari" tardivi, într-un fel, sîntem şi noi. Fiindcă, din tot ce secolul respectiv a lăsat moştenire posterităţii, zestrea afectivă, perpetuată şi modelată de la o etapă la alta pînă azi, s-a dovedit a fi darul cel mai viu, ca o dimensiune a însăşi condiţiei noastre morale. După cum spunea şi Răzvan Theodorescu, secolul XVIII „ne-a pregătit în fond modernitatea şi ne-a prelungit pînă astăzi cîteva din elementele esenţiale ale definirii noastre istorice, estetice, aparţinînd evului mediu" [1].

Totuşi ne despart două secole de boierul în anteriu, fumîndu-şi narghileaua, tolănit leneş pe o sofa şi gîndind la vreo „trandafirie Clotildă", asemenea lui Costache Conachi, şi este firesc să ne îndoim că lumea acestui clişeu s-a încuibat şi în substanţa intimă a fiinţei noastre. Dacă

însă ne lăsăm ispitiți de curiozitatea de a ști de ce sîntem ceea ce sîntem, sub raport sentimental, atunci ar trebui să ne întoarcem spre acest secol, spre a identifica obîrșiile unui proces pe care noi îl continuăm.

În ciuda tuturor aparențelor, „transferul de sensibilitate“ s-a produs tocmai în creuzetul acelei lumi tradiționale, subminată lent, imperceptibil, de criza de conștiință ce a însoțit pretutindeni în lume procesul preschimbărilor moderne, ale înnoirii. Un proces extrem de complicat în istoria românilor, fie și dacă ne gîndim numai la coordonatele în care s-a desfășurat. Secolul XVIII găsea țările române foarte aproape de linia de hotar ce despărțea Europa Luminilor de „cealaltă“ Europă, a despotismului oriental. Înnoirile se produceau, în consecință, într-o societate marcată profund de această realitate, dovedind, pe de-o parte, consensul cu direcțiile de dezvoltare din continent, pe de altă parte, o diferență fundamentală, întrevăzută și de unii filosofi ai veacului, ca Voltaire [2].

Sensibilitatea colectivă s-a aflat sub semnul aceleiași configurații geopolitice și culturale, resimțind în continuare, îndeosebi la „nivelul de jos“, autoritatea tradiției, peste care s-a calchiat, în raport de ierarhiile interne, influența modelelor de comportament venite din experiența levantino-fanariotă și, apoi, central și apusean europeană. În această ierarhie de valori, cele aflate „în mișcare“ atrag atenția în chip firesc, constituind ținta lucrării de față; cine a avut răbdarea s-o parcurgă a putut observa un tablou mai eterogen, în care imobilitatea tradițională a fost adesea invocată, tocmai din nevoia de a reliefa transformările. Ele reprezintă marea „operă“ a secolului XVIII, prin care s-au pregătit „revoluțiile“ mai profunde din veacul următor.

Ce loc i-a revenit sensibilității în acest proces? Ar fi de prisos să recapitulăm concluziile schițate de-a lungul incursiunilor precedente. Și mai greu ar fi să le punem în relație, pentru a surprinde divergența sau convergența unor direcții de evoluție ce au participat la definirea profilului

uman în epocă. Ceea ce pare să constituie noutatea este tocmai cucerirea unui nou sens al vieţii, al omului şi al relaţiilor interumane. Un sens pe care scrierile sau arta nu s-au grăbit să-l proclame ostentativ, dar care este anunţat de întreaga dinamică a vieţii. În „strategia" cercetării am încercat să refacem tocmai cîteva aspecte adesea comune ale vieţii, începînd cu o necesară prezentare a contextului istoric. Cadrul propriu-zis, schiţat parţial prin „lumea formelor şi a culorii", ne-a interesat nu mai puţin, convins că el îşi pune amprenta asupra comportamentului, oferind dimensiunea peisagistică în care s-a plasat „jocul" complicat al existenţei, de la ritmul cotidian la ritmul etern al afectivităţii. Asupra acestuia din urmă am socotit util să stăruim, fiindcă aici s-a concentrat întreaga dramă a devenirii, solicitînd mintea şi inima predecesorilor noştri. Trăirile etern umane, trecute prin filtrul realităţilor istorice, au dezvăluit noile dileme ale existenţei, dileme specifice şi conflictului dintre tradiţie şi înnoire, care a dezvăluit traiectul modernizator al sensibilităţii.

Două atitudini ni s-au părut revelatoare în prefigurarea noii ordini sentimentale: atitudinea faţă de iubire şi atitudinea faţă de moarte, ambele dezvăluind treptata şi timida emancipare a individului de sub autoritatea şi convenţiile tradiţiei. Pe acest personaj l-am văzut, prin urmare, căutîndu-şi alt echilibru erotic, după cum l-am văzut sfidînd moartea pe care lumea tradiţională o acceptase cu resemnare. Comportamentul său relevă astfel geneza acelui „individualism" afectiv, surprins de Lawrence Stone la baza experienţei sentimentale a veacului, fără a fi vorba de un refugiu în cochilia „eului" şi de o sustragere de la pulsul vieţii colective. Elaborarea noii dimensiuni a vieţii afective a fost menită să sporească însăşi personalitatea umană a individului, îmbogăţind şi conţinutul dialogului său cu semenii şi, în ultimă instanţă, cu timpul, cu istoria şi cu întreaga colectivitate. Valorile din urmă au dobîndit altă pondere şi semnificaţie în orizontul spiritual, semn

al lărgirii percepției afective, dar și al unui conținut nou al acesteia. Direcțiile în care a evoluat sensibilitatea epocii se dovedesc, aparent, contradictorii, dar se întîlnesc în același teritoriu al modelării umane, într-un fel ce îndeamnă la reflecții. Am asistat, pe de-o parte, la subminarea lentă a codului de valori tradiționale ce a călăuzit viața oamenilor în momentele importante ale existenței lor. Am văzut, pe de altă parte, cum s-au născut cîteva din noile idei și sentimente, menite să dea alt conținut timpului, să recupereze experiența trecutului sau să elaboreze o nouă imagine a patriei. S-ar putea spune că disoluția vechilor valori a fost însoțită de încorporarea altora, noi, și că de-a lungul acestui „transfer" ființa omenească a parcurs o etapă decisivă în drumul ei spre modernitate. Cu acest proces, ne apropiem foarte mult de laboratorul sensibilității moderne. Ne apropiem doar, fiindcă mutațiile decisive aveau să se producă puțin mai tîrziu, în acea epocă, atît de sugestiv denumită, a „alfabetului de tranziție" [3]. Veacul XVIII nu este decît prefața ei. Dar, s-ar putea spune o dată cu J. L. Borges că „toate epocile sînt de tranziție" [4]. Important s-ar dovedi, în acest caz, să stabilim reperele tranziției și să definim tranziția însăși. Aceea pe care o pregătește secolul XVIII aparține unei epoci decisive în asumarea destinului istoric, o epocă aflată sub semnul marilor evenimente ale istoriei noastre moderne. A fost cu atît mai firesc, în consecință, să-i deslușim geneza. Tipul uman în măsură să ilustreze acest proces în secolul XVIII este încă departe de a dobîndi pondere. De altfel, el nici nu a existat aidoma, decît în reconstituirea noastră ipotetică, realitatea epocii fiind mult mai diversă și mai nuanțată decît am putea s-o bănuim. Ne lipsesc apoi alte verigi ale sensibilității capabile să definească tabloul ce ne interesează. În ce măsură este sugestivă conturarea sa? Și mai ales, cît de folositoare se dovedește?

Nu sîntem în măsură să judecăm noi înșine împlinirea sau nu a propriului demers. Dar s-ar putea răspunde în legătură cu implicațiile de ordin

general ale timpului de anchetă ca atare, justificînd — dacă mai este nevoie — rostul ei. Dispunem de o bogată istoriografie referitoare la formarea națiunii și a conștiinței naționale moderne, istoriografie ce oferă o premisă esențială pentru studiul identității naționale, fenomen complex prin care cercetările recente din lumea întreagă își propun, de fapt, o regîndire a istoriei popoarelor, nu doar ca entități politice, economice etc. ci și ca entități spirituale, psihologice. Istoria sensibilității își dovedește utilitatea și în acest sens, fiindcă ea ne poate introduce în realitățile cele mai intime ale existenței umane. N-am putea să înțelegem omul modern, animat de marile aspirații naționale și democratice, fără a-l înțelege ca om, scrutîndu-i acea sensibilitate de zi cu zi, care i-a însoțit întreaga existență. Spre acest univers ne-am îndreptat privirea, cu speranța de a oferi cîteva sugestii de meditații și cu dorința de a reveni asupra subiectului. Mica noastră incursiune într-o mare problemă se dorește astfel un punct de pornire spre noi căutări, iar rîndurile adunate între coperți — o carte „deschisă".

NOTE*

Argument

1 Apud Alexandru Duțu, *Dimensiunea umană a istoriei*, Ed. Meridiane, București, 1986, p. 118.

---

* ABREVIERI:

ARMSI = Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice
AARMSI = Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice.
AIIAI = Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie „A.D. Xenopol"
AIIN = Anuarul Institutului de Istorie Națională
BAR = Biblioteca Academiei Române
BCMI = Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice
BOR = Biserica Ortodoxă Română
BRV = Bibliografia românească veche
Conv. lit. = Convorbiri literare
ms. = manuscris
NEH = Nouvelles Études d'histoire

RA = Revista Arhivelor
RdI = Revista de istorie
RESEE = Revue des études sud-est européennes
RI = Revista istorică
RIAF = Revista pentru istorie, arheologie şi filologie
RIR = Revista istorică română
RRH = Revue roumaine d'histoire
SAI = Studii şi articole de istorie
SCIA = Studii şi cercetări de istoria artei
SMIMed = Studii şi materiale de istorie medie

2 Idem, *Eseu în istoria modelelor*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972; Idem, *Literatura comparată şi istoria mentalităţilor*, Ed. Univers, Bucureşti, 1982.
3 Idem, *Dimensiunea umană...*, p. 134.
4 Frank Baasner, *L'Amour, l'Esprit et le Coeur: les origines de la « Sensibilité » des Lumiérès au XVII^e siècle*, în *Papers on French Seventeenth Century Literature. Textes et Images*, XIV, 1987, No. 26, p. 236; Idem, *The Changing Meaning of « Sensibilité »*, în *Studies in Eighteenth Century Studies*, XV, ed. O.M. Brack Jr., University of Wisconsin Press, Madison, 1985, p. 77.
5 Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England. 1500–1800*, „Weidenfeld and Nicolson", London, 1977, p. 8.
6 Jean H. Hagstrum, *Sex and Sensibility. Ideal and Erotic Love from Milton to Mozart*, Chicago, London, 1980, p. 3; Peter Wagner, *Eros Revived. Erotica of the Enlightenment in England and America*, „Secker et Warburg", London, 1988.
7 Paul Cornea, *Originile romantismului românesc*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1972, p. 158.
8 Răzvan Theodorescu, *Civilizaţia românilor între medieval şi modern*, vol. II, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1987, p. 120 şi urm.
9 Dan A. Lăzărescu, *Imaginea României prin călători*, vol. I, Ed. Sport-Turism, Bucureşti, 1985, p. 41.
10 *Dicţionarul limbii române moderne*, Ed. Academiei, Bucureşti, 1958, p. 761.
11 Ştefan Lemny, *Românii în secolul XVIII. O bibliografie*, Universitatea „Al. I. Cuza", Iaşi, 1988.

Societatea românească într-un veac de răscruce

1 Miron Costin, *Opere*, ed. P.P. Panaitescu, ESPLA, Bucureşti, 1956, p. 48.
2 Anton Maria del Chiaro, *Revoluţiile Valahiei*, trad. de S. Cris-Cristian, „Viaţa Românească", Iaşi, 1929, p. 80.
3 N. Iorga, *Scrisori domneşti*, Vălenii de Munte, 1912, p. 171.
4 Ion Neculce, *Opere*, ed. G. Ştrempel, Ed. Minerva, Bucureşti, 1983, p. 791.

5 *Ibidem*, p. 804.
6 *Cronici moldovenești*, ed. Aurora Ilieș, Ioana Zmeu, Ed. Minerva, București, 1987, p. 81.
7 *Cronici și povestiri românești versificate*, ed. Dan Simonescu, Ed. Academiei, București, 1967, p. 128.
8 D'Hauterive, *Memoriu asupra vechei și actualei stări a Moldovei*, București, 1902, p. 223, 227.
9 *Eminescu — Sens, timp și devenire istorică*, ed. Gh. Buzatu, Șt. Lemny, I. Saizu, Universitatea „Al. I. Cuza", Iași, 1989, p. 730.
10 *Cronici moldovenești*, p. 86—87.
11 *Ibidem*, p. 721—723.
12 Th. Codrescu, *Uricariul*, vol. VI, Iași, 1875, p. 373.
13 *Ibidem*, vol. I, ed. II, p. 67, 73.
14 *Ibidem*, p. 74—75.
15 N. Iorga, *Istoria țării prin cei mici*, în *RI*, VII, 1921, p. 54.
16 Ion Istrate, *Barocul literar românesc*, Ed. Minerva, București, 1982, p. 154.
17 Răzvan Theodorescu, *op. cit.*, vol. II, p. 122—123.
18 Pompiliu Teodor, *Interferențe iluministe europene*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1984, p. 246.

Lumea formelor și a culorii

1 Paul Cernovodeanu, Paul Binder, *Repéres à une histoire de la climatologie roumaine*, în *RRH*, XIX, 1980, nr. 2—3, p. 271; Toader Nicoară, *Variații climatice și mentalități colective în secolul XVIII și începutul secolului XIX*, în *Studii și comunicări*, Satu Mare, VII—VIII, 1986—1987. Între timp a apărut studiul Ioanei Constantinescu, *Climă, agricultură și societate în Țara Românească și Moldova sub fanarioți*, în *RdI*, tom. 42, 1989, nr. 3, p. 259—272.
2 Pierre Chaunu, *Civilizația Europei în secolul Luminilor*, vol. I, Ed. Meridiane, București, 1986, p. 83.
3 Paul Cernovodeanu, Paul Binder, *op. cit.*, p. 270.
4 D'Hauterive, *op. cit.*, 1902, p. 87.
5 William Wilkinson, *Starea Principatelor Române pe la începutul veacului trecut*, trad. Ionescu M. Dobrogianu, în *Buletinul Societății Regale Române de Geografie*, LV, 1937, p. 218—219.
6 *Cronica Ghiculeștilor*, ed. Ariadna Camariano-Cioran, Nestor Camariano, Ed. Academiei, București, 1965, p. 499.
7 *Cronici moldovenești*, p. 36.
8 *Ibidem*, p. 162.
9 J.C. Filitti, *Lettres et extraits concernant les relations des Principautès Roumaines avec la France (1728—1810)*, București, 1915, p. 11.
10 Dionisie Eclesiarhul, *Hronograf (1764—1815)*, ed. Dumitru Bălașa, Nicolae Stoicescu, Ed. Academiei, București, 1987, p. 70.
11 Ilie Corfus, *Însemnări de demult*, Ed. Junimea, Iași, 1975, p. 120.

12 *Cronica Ghiculeştilor*, *op. cit.*, p. 225.
13 N. Iorga, *Istoria ţării prin cei mici*, p. 26–62.
14 Th. Codrescu, *Uricariul*, vol. V, 1935, p. 12.
15 D'Hauterive, *op. cit.*, p. 324–325.
16 *Cronica Ghiculeştilor*, p. 667.
17 *Ibidem*, p. 225.
18 *Ibidem*, p. 195.
19 W. Wilkinson, *op. cit.*, p. 219.
20 Ilie Corfus, *op. cit.*, p. 122.
21 V.A. Urechia, *Istoria românilor*, vol. II, Bucureşti, 1892, p. 145.
22 *Miron Costin*, II, 1914, p. 32.
23 *T. Codrescu*, II, 1916, p. 174.
24 *Miron Costin*, IV, 1916, p. 235.
25 D'Hauterive, *op. cit.*, p. 243.
26 *Istoria filosofiei româneşti*, vol. II, Ed. Academiei, Bucureşti, 1980, p. 644.
27 Apud Dan A. Lăzărescu, *op. cit.*, vol. I, p. 120–121.
28 *Ibidem*, p. 309.
29 *Ibidem*, p. 63.
30 *Ibidem*, vol. II, p. 64.
31 *Ibidem*, p. 184.
32 *Ibidem*, p. 321.
33 *Ibidem*, p. 328.
34 N. Iorga, *Un călător englez în ţările româneşti înainte de Eterie*, în *Arhiva*, VII, 1896, 1–2, p. 11–12.
35 *Ibidem*, p. 17.
36 Dan A. Lăzărescu, *op. cit.*, vol. I, p. 199.
37 *Cronica Ghiculeştilor*, *op. cit.*, p. 259.
38 N. Iorga, *O gospodărie moldovenească la 1777 după socotelile cronicarului Ioniţă Canta*, în *ARMSI*, VIII, 1927–1928, p. 105–116.
39 Dan Bădărău, Ioan Caproşu, *Iaşii vechilor zidiri*, Ed. Junimea, Iaşi, 1972, p. 309.
40 *Cronica Ghiculeştilor*, *op. cit.*, p. 679.
41 N. Iorga, *loc. cit.*, p. 114.
42 *Cronici moldoveneşti*, p. 68.
43 Apud Gheorghe Crutzescu, *Podul Mogoşoaei*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1987, p. 37.
44 N. Iorga, *Un călător englez...*, p. 26.
45 Corina Nicolescu, *Case, conace şi palate vechi româneşti*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1979, p. 46.
46 *Ibidem*, p. 85.
47 *Ibidem*, p. 86.
48 *Ibidem*, p. 89.
49 G.I. Ionescu-Gion, *Din istoria fanarioţilor*, Bucureşti, 1891, p. 215.
50 Corina Nicolescu, *op. cit.*, p. 92.
51 Ştefan Balş, *Vechi locuinţe boiereşti din Gorj*, în *SCIA*, I, 1954, nr. 3–4, p. 83 şi urm.
52 N. Iorga, *O gospodărie moldovenească*, p. 105–116 şi A.A. Mureşianu, *Cîteva dovezi vechi de viaţă şi cultură românească la Braşov*, în *Ţara Bîrsei*, IV, 1932, nr. 3, p. 220–221.

53 Dan Bădărău, Ioan Caproşu, *op. cit.*, p. 330.
54 Corina Nicolescu, *op. cit.*, p. 131.
55 Radu Rosetti, *Amintiri*, vol. I, *Ce-am auzit de la alţii*, Iaşi, f.a., p. 96.
56 Gh. Ungureanu, *Veniturile şi cheltuielile unei mari case boiereşti din Iaşi în anul 1816. Casa Roset-Roznovanu*, în *SAI*, I, 1956, p. 125–135.
57 Corina Nicolescu, *op. cit.*, p. 53.
58 Radu Rosetti, *op. cit.*, p. 54.
59 Corina Nicolescu, *op. cit.*, p. 28.
60 Radu Rosetti, *op. cit.*
61 *Cronici moldoveneşti*, p. 63; Del Chiaro, *op. cit.*, p. 23.
62 Rosario Assunto, *Scrieri despre artă*, vol. II, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1988, p. 70, 72.
63 Dan A. Lăzărescu, *op. cit.*, vol. I, p. 226. Tot ce a scris Răzvan Theodorescu despre „orînduirea grădinilor" ar fi făcut de prisos rîndurile noastre în acest sens; le-am păstrat totuşi în ideea de a rotunji imaginea peisajului din epocă *(op. cit.*, vol. II, p. 145–148*)*.
64 G.I. Ionescu-Gion, *op. cit.*, p. 212.
65 Radu Rosetti, *op. cit.*, p. 52–53.
66 Dan A. Lăzărescu, *op. cit.*, vol. I, p. 223.
67 Aurora Turcu, *Un document despre o casă ţărănească din anul 1765*, în *SCIA*, V, 1958, nr. 2, p. 167–169.
68 Johann Jakob Ehrler, *Banatul de la origini pînă acum (1774)*, ed. Costin Feneşan, Ed. Facla, Timişoara, 1982, p. 45.
69 *Ibidem*, p. 49 şi Francesco Griselini, *Încercare de istorie politică şi naturală a Banatului Timişoarei*, ed. Costin Feneşan, Ed. Facla, Timişoara, 1984, p. 179.
70 N. Iorga, *Un călător englez...*, p. 34–35.
71 Poeţii Văcăreşti, *Opere*, ed. Cornel Cîrstoiu, Ed. Minerva, Bucureşti, 1982, p. 280.
72 N. Iorga, *loc. cit.*, p. 19.
73 Corina Nicolescu, *Istoria costumului de curte în ţările române*, Bucureşti, 1970, p. 217–218.
74 *Ibidem*, p. 143.
75 *Cronici moldoveneşti*, p. 48.
76 Corina Nicolescu, *op. cit.*, p. 98.
77 Gh. Ungureanu, *loc. cit.*, p. 125–135.
78 Francesco Griselini, *op. cit.*, p. 171.
79 J.J. Ehrler, *op. cit.*, p. 51.
80 Dan A. Lăzărescu, *op. cit.*, vol. I, p. 47.
81 *Ibidem*, p. 119.
82 D'Hauterive, *op. cit.*, p. 326–327.
83 *Ibidem*, p. 150.
84 Dan A. Lăzărescu, *op. cit.*, vol. II, p. 142.
85 *Ibidem*, p. 187.
86 *Ibidem*, p. 275.
87 J.J. Ehrler, *op. cit.*, p. 30.

88 Francesco Griselini, *op. cit.*, p. 171.
89 N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul XVIII*, vol. I, Bucureşti, 1901, p. 19.
90 Hubert Faensen, Vladimir Ivanov, *Arhitectura rusă veche*, vol. I, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1981, p. 92.
91 *Ibidem*, p. 94.
92 *Ibidem*, p. 76.
93 N. Ghika-Budeşti, *Evoluţia arhitecturii în Muntenia şi în Oltenia*, în *BCMI*, 1936, p. 73.
94 *Ibidem*, p. 74–75.
95 *Ibidem*, p. 32–33.
96 Mihai Ispir, *Clasicismul în arta romînească*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1984, p. 18.
97 *Ibidem*, p. 12.
98 N. Ghika-Budeşti, *op. cit.*, p. 24–25.
99 *Istoria artelor plastice în România*, vol. II, Bucureşti, 1970, p. 118.
100 M. Ispir, *op. cit.*, p. 22.

Crîmpei e din existenţa cotidiană

1 Georges Castellan, *La vie quotidienne en Serbie au seuil de l'indépendance. 1815–1839*, Hachette, Paris, 1967, 325 p.; Maurice Vaussard, *La vie quotidienne en Italie au XVIII[e] siècle*, Hachette, Paris, 1959, 252 p. etc. Un studiu de referinţă la noi: Avram Andea, *Everyday Life in Romanian Society in the Century of Enlightenment. Tendencies of Modernization*, în vol. *Enlightenment and Romanian Society*, ed. Pompiliu Teodor, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1980.
2 Radu Rosetti, *op. cit.*, p. 62–63.
3 N. Iorga, *Manuscrise din biblioteci străine relative la istoria românilor*, în *AARMSI*, XX, 1897–1898, p. 201–202.
4 Del Chiaro, *op. cit.*, p. 22–23.
5 Radu Rosetti, *op. cit.*
6 Gh. Ungureanu, *loc. cit.*, p. 129.
7 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. VII, Bucureşti, 1894, p. 143.
8 Radu Rosetti, *op. cit.*, p. 59.
9 Dan A. Lăzărescu, *op. cit.*, vol. I, p. 308.
10 Radu Rosetti, *op. cit.*
11 J.J. Ehrler, *op. cit.*, p. 45.
12 N. Iorga, *Un călător englez...*, p. 33.
13 G. Brătescu, *Grija pentru sănătate. Primele tipărituri de interes medical în limba română*, Ed. Medicală, Bucureşti, 1988, p. 249.
14 Francesco Griselini, *op. cit.*, p. 183.
15 W. Wilkinson, *op. cit.*, p. 225.
16 D'Hauterive, *op. cit.*, p. 319.
17 G. Brătescu, *op. cit.*, p. 325–326.
18 Del Chiaro, *op. cit.*, p. 23.
19 G. Brătescu, *op. cit.*, p. 234.
20 *Ibidem*, p. 323.

21 J.J. Ehrler, *op. cit.*, p. 45.
22 Radu Rosetti, *op. cit.* p. 54–58.
23 D'Hauterive, *op. cit.*, p. 249.
24 W. Wilkinson, *op. cit.*, p. 221.
25 Radu Rosetti, *op. cit.*, p. 57, 60.
26 D'Hauterive, *op. cit.*, p. 181.
27 Dan A. Lăzărescu, *op. cit.*, vol. II, p. 69.
28 Gh. Ungureanu, *loc. cit.*, p. 134.
29 Apud C. Bobulescu, *Lăutarii noştri*, Bucureşti, 1922, p. 129.
30 Idem, *Lăutari şi hori în pictura bisericilor noastre*, Bucureşti 1939, p. 15, 57.
31 N. Iorga, *O gospodărie moldovenească*, p. 113.
32 C. Bobulescu, *Lăutarii noştri*, p. 154.
33 Francesco Griselini, *op. cit.*, p. 183.
34 Dan A. Lăzărescu, *op. cit.*, vol. I, p. 309.
35 C. Bobulescu, *op. cit.*, p. 88.
36 *Ibidem*, p. 100–101.
37 Dan A. Lăzărescu, *op. cit.*, I, p. 308.
38 N. Iorga, *Femeile în viaţa neamului nostru*, Vălenii de Munte, 1911, p. 117.
39 W. Wilkinson, *op. cit.*, p. 221.
40 Radu Rosetti, *op. cit.*, p. 50–51.
41 W. Wilkinson, *op. cit.*
42 N. Iorga, *Un călător englez*, p. 34.
43 G. Ungureanu, *loc. cit.*, p. 133.
44 Radu Rosetti, *op. cit.*, p. 64.
45 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. VII, p. 143.
46 *Ibidem*.
47 *Arhivele Basarabiei*, III, 1931, p. 272–273.
48 N. Iorga, *loc. cit.*, p. 19.
49 P.P. Panaitescu, *Un manuscris al efemeridelor l..*. *Constantin Caragea*, în *BCMI*, III, 1924, p. 122.
50 W. Wilkinson, *op. cit.*, p. 225.
51 Dan A. Lăzărescu, *op. cit.*, I, p. 115.
52 Ion Budai-Deleanu, *Scrieri inedite*, ed. Iosif Pervain, Ed. Dacia, Cluj, 1970, p. 79.
53 Dan A. Lăzărescu, *op. cit.*, II, p. 321.
54 *Ibidem*, vol. I, p. 257.
55 D'Hauterive, *op. cit.*, p. 83, 87.
56 Del Chiaro, *op. cit.*, p. 29.
57 N. Iorga, *Femeile...*, p. 134, 138.
58 Radu Rosetti, *op. cit.*, p. 34.

Viaţa înt[illegible]ros şi Agape

1 Pierre Chaunu, *Pour l'histoire*, « Perrin », Paris, 1985, p. 338–339.
2 Idem, *Civilizaţia europeană*, vol. I, p. 132.
3 Mutaţiile ce au survenit în secolul XVIII sînt analizate în scrieri ce studiază fenomenul erotic în lunga sa evoluţie istorică: Andres Nygren, *Agape and Eros*,

Univ. of Chicago Press, Chicago, 1982; Irvin Singer, *The Nature of Love*, vol. I–III, Chicago-London, 1966; Johan Chydenius, *Love and the Medieval Tradition*, în *Commentationes Humanarum Litterarum*, 58, 1977 [Helsinki], 1977. Dintre studiile referitoare anume la secolul XVIII, menţionăm: Jean H. Hagstrum, *op. cit.*; Rita Goldberg, *Sex and Enlightenment*, Cambridge Univ. Press, New York, 1984; Peter Wagner, *op. cit.*, etc.

4 A. Burguière, « *De Malthus à Max Weber* »*: le mariage tardif et l'esprit d'entreprise*, în *Annales ESC*, 27, 1972, no. 4–5, p. 1134; Peter Laslett, *Family Life and Illicit Love in Earlier Generations*, Cambridge, 1977; Pierre Chaunu, *op. cit.*, vol. I, p. 147.

5 Denis de Rougemont, *Iubirea şi Occidentul*, Ed. Univers, Bucureşti, 1987, p. 239 şi 241.

6 *Ibidem*, p. 373–374.

7 Andrei Pippidi, *Amour et Société : arrière-plan historique d'un problème littéraire*, în *Cahiers roumains d'études littéraires*, 1988, nr. 3, p. 17 şi 22–23.

8 Virgil Cândea, *Introducere* la Denis de Rougemont, *op. cit.*, p. XV.

9 Pierre Chaunu, *op. cit.*, vol. I, p. 135. Din această perspectivă, fenomenul est-european a fost analizat şi de Peter Laslett, pe baza unei statistici din Belgrad, *Age at Menarge in Europe since the Eighteenth-Century*, în vol. *The Family in History*, ed. Theodor K. Rabb şi Robert I. Rotberg, „Harper et Row", New York, 1973, p. 28–42. Pentru evoluţia familiei în epocă, mai ales Lawrence Stone, *op. cit.*; John R. Gillis, *For Better, for Worse. British Marriages. 1600 to the Present*, Oxford Univ. Press, New York, 1985.

10 Nicolae Bocşan, *Contribuţii la istoria iluminismului românesc*, Ed. Facla, Timişoara, 1986, p. 34; G. Potra, *O foaie volantă ardeleană*, în *RIR*, XV, 1945, p. 215–217.

11 W. Wilkinson, *Tableau historique, géographique et politique de la Moldavie*, Paris, 1824, p. 131.

12 G. Potra, *loc. cit.*

13 Del Chiaro, *op. cit.*, p. 39.

14 I. Ghica, *Opere*, vol. I, Bucureşti, 1967, p. 147–148.

15 J.L. Carra, *Histoire de la Moldavie et de la Valachie*, Neuchâtel, 1781, p. 194.

16 Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, ed. Gh. Guţu, Ed. Academiei, Bucureşti, 1973, p. 313.

17 Cf. Vern L. Bullough, *Sexual Variance in Society and History*, „John Wiley et Sons", New York, 1976, cap. 12. *Byzantium and Eastern Orthodox Christianity*, p. 317–345.

18 G. Ştrempel (ş.a.), *Catalogul manuscriselor româneşti*, vol. IV, Ed. Academiei, Bucureşti, 1967, p. 45, 63–64, 199 etc.

19 Antim Ivireanul, *Opere*, ed. G. Ştrempel, Ed. Minerva, Bucureşti, 1972, p. 377.
20 BAR ms. rom. 1600, f. 12v–16.
21 *Ibidem*, f. 12.
22 *Cronicari munteni*, ed. Mihai Gregorian, vol. I, E.P.L., Bucureşti, 1961, p. 167.
23 *Şcoala ardeleană*, ed. Florin Fugariu, vol. I, Ed. Minerva, Bucureşti, 1983, p. 541.
24 *Cărţile populare în literatura românească*, ed. I.C. Chiţimia, Dan Simonescu, vol. II, Bucureşti, 1963, p. 302.
25 D. Stănescu, *Viaţa religioasă la români şi influenţa ei asupra vieţii publice*, Bucureşti, 1906, p. 392.
26 *Arhivele Basarabiei*, IX, 1937, p. 47.
27 D. Stănescu, *op. cit.*, p. 391.
28 *Legiuirea Caragea*, Bucureşti, 1953, p. 72; *Codul Calimah*, Bucureşti, 1958, p. 91; *Manualul juridic al lui Andronachi Donici*, Bucureşti, 1959, p. 92.
29 Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 321–327: *Despre ceremoniile de logodnă şi de nuntă ale moldovenilor*.
30 C.I. Karadja, *O nuntă fanariotă*, în *RI*, IX, 1923, p. 85–87.
31 Aurel Răduţiu, Ladislau Gyémánt, *Repertoriul actelor oficiale privind Transilvania, tipărite în limba română*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, nr. 73, 115, 158, 186.
32 V.A. Urechia, *op. cit.*, II, p. 147.
33 S.Fl. Marian, *Nunta la români*, Bucureşti, 1892, p. 55.
34 Aurel Răduţiu, Ladislau Gyémánt, *op. cit.*, nr. 35, 37, 85, 416.
35 Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 378–379.
36 D. Stănescu, *op. cit.*, p. 395.
37 *Sobornicescul hrisov*, Bucureşti, 1958, p. 28.
38 *Pravilniceasca condică*, Bucureşti, 1957, p. 94.
39 *Arhivele Olteniei*, V, 1933, p. 207.
40 *Şcoala ardeleană*, vol. I, p. 844.
41 N. Iorga, *Scrisori de femei*, Vălenii de Munte, 1932, p. 28–29.
42 *Şcoala ardeleană*, vol. I, p. 845.
43 *Pravilniceasca condică*, p. 202.
44 *Ceasornicul domnilor*, ed. Gabriel Ştrempel, Ed. Minerva, Bucureşti, 1976, p. 423.
45 N. Iorga, *op. cit.* p. 25.
46 *Conv. lit.*, XXV, 1891, p. 290.
47 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. I, *La volonté de savoir*, « Gallimard », 1976, p. 41–45; Jean-Louis Flandrin, *Le sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements*, Editions du Seuil, Paris, 1981.
48 Hurmuzaki, *Documente*, XIV, 1, p. 27
49. Dimitrie Cantemir, *op. cit.* p. 311.
50 P.P. Panaitescu, *Călători poloni în ţările române*, Bucureşti, 1930, p. 200.
51 Dionisie Eclesiarhul, *op. cit.*, p. 72.

52 J.L. Carra, *op. cit.*, p. 191.
53 *Cronici moldovenești*, p. 40.
54 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. V, p. 255–257 și vol. VII, p. 174–175.
55 *RI*, XIII, 1927, p. 145–146.
56 *BOR*, XLI, 1922, p. 602.
57 *Th. Codrescu*, I, 1915, p. 106.
58 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. I, p. 369.
59 *Manualul juridic*, p. 143.
60 *Ibidem*, p. 142.
61 Pierre Chaunu, *op. cit.*, vol. I, p. 136–137.
62 *Ibidem*, p. 139.
63 A. Burguière, *loc. cit.*, p. 1129.
64 Pompei Samarian, *Medicina și farmacia în trecutul românesc*, vol. III, București, 1938, p. 238.
65 *Școala ardeleană*, vol. I, p. 140.
66 N. Bocșan, *op. cit.*, p. 35.
67 *Arhivele Basarabiei*, IV, 1932, p. 283.
68 J.A. Flandrin, *Mariage tardif et vie sexuelle*, în *Annales*, 27^a, 1972, nr. 6, p. 1354.
69 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. I, p. 382, 385, 388; vol. VII, p. 113, 173.
70 *Ibidem*, vol. VII, p. 393; vol. VIII, p. 45.
71 *Ibidem*, vol. VI, p. 422–423.
72 *Ibidem*, vol. IV, p. 106.
73 *Ibidem*, p. 106–107.
74 *Ibidem*, p. 103–104.
75 *Poezie veche românească*, ed. Mircea Scarlat, Ed. Minerva, București, 1985, p. 127–129.
76 *Arhivele Basarabiei*, VI, 1934, p. 166–167.
77 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. IV, p. 101–102, 104.
78 *Ibidem*, vol V, p. 20–21.
79 *Ibidem*, vol. VI, p. 802
80 *Ibidem*, vol. VI, p. 804.
81 *Pravilniceasca condică*, p. 78.
82 N. Bocșan, *op. cit.*, p. 34.
83 *Școala ardeleană*, vol. I, p. 541–542.
84 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. V, p. 473.
85 *Ibidem*, vol. V, p. 210–213.
86 *Ibidem*, vol. VII, p. 99.
87 BAR, ms. rom. 639; Aurel Răduțiu, Ladislau Gyémánt, *op. cit.*, nr. 279–280.
88 D. Stănescu, *op. cit.*, p. 398.
89 *Ibidem*, p. 422–423. Alt caz în *Arhivele Basarabiei*, IX, 1937, p. 28.
90 *Genealogia Cantacuzinilor*, ed. N. Iorga, București, 1902, p. 288.
91 *Școala ardeleană*, p. 501.
92 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. VII, p. 24.
93 *Pravilniceasca condică*, p. 202.
94 Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 313.
95 *Legiuirea Caragea*, p. 150.
96 D. Stănescu, *op. cit.*, p. 455–457.
97 *Ibidem*, p. 445–446.

98 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. V.
99 *Ibidem*, I, p. 378.
100 D. Stănescu, *op. cit.*, p. 414.
101 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. VII, p. 96.
102 *Arhivele Olteniei*, V, 1933, p. 317.
103 D. Stănescu, *op. cit.*, p. 417.
104 *Arhivele Basarabiei*, VI, 1934, p. 233.
105 D. Stănescu, *op. cit.*, p. 405—408.
106 V.A. Urechia, *op. cit.*, VI, p. 419.
107 D. Stănescu, *op. cit.*, p. 451.
108 *Ibidem*, p. 432.
109 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. VI, p. 804—805.
110 *Ibidem*, XII, p. 457.
111 *Saeculum*, Ed. Junimea, Iași, 1977, p. 76.
112 A.D. Xenopol, *Epoca fanariotă*, Iași, 1892, p. 126.
113 V.A. Urechia, *op. cit.*, IV, p. 70.
114 *Arhivele Basarabiei*, VII, 1935, p. 44.
115 V.A. Urechia, *op. cit.*, VIII, p. 423.
116 *Ibidem*, IV, p. 198.
117 Dionisie Eclesiarhul, *op. cit.*, p. 72.
118 Del Chiaro, *op. cit.*, p. 18.
119 Cf. Predoslovia la *Catavasier*, București, 1781. Cf. *BRV*, III, p. 271.
120 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. V, p. 255—257.
121 *Codul Calimah*, p. 105.
122 *Arhivele Basarabiei*, IX, 1937, p. 28.
123 D. Stănescu, *op. cit.*, p. 435—440.
124 *Codul Calimah*, p. 107; *Legiuirea Caragea*, p. 76.
125 *Cărțile populare*, vol. I, p. 368.
126 Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești*, IV, p. 48.
127 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. X/A, p. 57.
128 *Ibidem*, vol. II, p. 439—440.
129 *Ibidem*, p. 301—302.
130 *Ibidem*, vol. V, p. 257.
131 Apud P. Samarian, *op. cit.*, vol. II, p. 383.
132 *Ibidem*, p, 386.
133 *Școala ardeleană*, vol. I, p. 92.
134 Pompei Samarian, *op. cit.*, vol. II, p. 384.
135 *The Construction of Homosexuality*, ed. David F. Greenberg, 1988, p. 439.
136 Maria Holban, *loc. cit.*, p. 108.
137 Martin Bondinger, *Catalogul cărților rare*, vol. III, Biblioteca Centrală Universitară, Iași, 1976, p. 7.
138 A.Burguere, *op. cit.*
139 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. XI, p. 93—95.
140 *Arhivele Basarabiei*,IX, 1938, p. 27.
141 *Cărțile populare*, vo. I, p. 14.
142 *Ibidem*, p. 91—92, 108.
143 *Ibidem*, vol. II, p. 71.
144 *Ibidem*, p. 89.
145 *Ibidem*, p. 91.

146 *Ceasornicul domnilor*, p. 452.
147 G. Ştrempel, *op. cit.*, vol. IV, p. 194—196; vezi şi G. Călinescu, *Istoria literaturii române*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1982, p. 65.
148 *Cronicari munteni*, vol. I, p. 464—465.
149 *RIR*, XIII, 1943, fasc. 4, p. 129.
150 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. X/A, p. 57.
151 D'Hauterive, *op. cit.*, p. 361.
152 C. Gane, *Domniţa Alexandrina Ghica şi contele d'Antraigues*, Bucureşti, 1937, p. 57.
153 *Cărţile populare*, vol. II, p. 17 .
154 Pierre Chaunu, *op. cit.*, vol. I, p. 154.
155 S.Fl. Marian, *Nunta la români*, p. 1, 3.
156 *BAR*, ms. rom. 639, f. 6.
157 D. Stănescu, *op. cit.*, p. 525—526.
158 *Cultura creştină*, XIX, 1939, p. 667—671.
159 *BRV*, vol. III, p. 315; N. Iorga, *Istoria literaturii române*, vol. II, p. 469.
160 *Cărţile populare*, vol. II, p. 91.
161 *Ibidem*, p. 130.
162 M. Kogălniceanu, *Colecţiune de modeluri de pictură religioasă*, în *RIAF*, I, 1883, p. 33.
163 D'Hauterive, *op. cit.*, p. 348.
164 *Miron Costin*, III, 1915, p. 95.

Umbra lui Thanatos

1 *Istoria artelor plastice în România*, vol. II, Bucureşti, 1970, p. 72.
2 *Cărţile populare*, vol. I, p. XXX.
3 Apud Michel Vovelle, *Idéologie et Mentalité*, « La Découverte », Paris, 1985, p. 102.
4 Robert Favre, *La Mort dans la littérature et la pensée française au siècle des Lumières*, Lyon, 1978; John McManners, *Death and the Enlightenment. Changing Attitudes to Death among Christians and Unbelievers in Eighteenth-Century France*, University Press, Oxford ş.a., 1981.
5 Cf. Z. Pâclişanu, *Statistique des Roumains de Transylvanie au XVIII[e] siècle*, în *Revue de Transylvanie*, I, 1934, 2, p. 203—213; Louis Roman, *Démographie et société aux Pays Roumains*, în *RRH*, VI, 1980, 1, p. 283—295.
6 Ecaterina Negruţi, *Satul moldovenesc în prima jumătate a secolului XIX. Contribuţii demografice*, Universitatea „Al.I. Cuza", Iaşi, 1984, p. 103.
7 Vladimir Trebici, Ion Ghinoiu, *Demografie şi etnografie*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, p. 142.
8 Petru Maior, *Propovedanii la îngroparea oamenilor morţi*, ed. Elie Dăianu, Cluj, 1906, p. 36.

9 Natalia Giurgiu, *Populaţia Transilvaniei la sfîrşitul secolului XVIII şi începutul secolului XIX*, în *Populaţie şi Societate*, vol. I, Cluj, 1972, p. 120.
10 N. Iorga, *Studii şi documente*, vol. XVI, p. 17.
11 BAR, ms. 830, f. 123v–124.
12 Francesco Griselini, *op. cit.*, p. 183–184.
13 Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, Bucureşti 1973.
14 Andrei Caciora, Eugen Glück, *Evoluţia demografică din comitatul Arad în secolul XVIII*, în *RA*, L, vol. 35, 1973, 2, p. 315–323 şi Ecaterina Negruţi, *op. cit.*, p. 88.
15 Ecaterina Negruţi, *op. cit.*, p. 110.
16 Pompei Gh. Samarian, *Ciuma*, Bucureşti, 1932, p. 150.
17 I. Bîrlea, *Însemnări din bisericile Maramureşului*, 1909, p. 63–64.
18 Apud *T. Codrescu*, I, 1915, p. 77–78.
19 *Cronici moldoveneşti*, p. 54.
20 Alexandru Elian ş.a., *Inscripţiile medievale ale României. Oraşul Bucureşti*, Bucureşti, 1965, p. 437.
21 Ion Neculce, *op. cit.*
22 *Miron Costin*, III, 1915, p. 158.
23 Pompei Gh. Samarian, *op. cit.*, p. 225.
24 *Ibidem*, p. 70.
25 Ioan Bîrlea, *op. cit.*, p. 211.
26 Dariu Pop, *Mărturii strămoşeşti*, „Athenaeum", Satu Mare, 1938, p. 29.
27 V.A. Urechia, *Istoria românilor*, vol. II, p. 353.
28 Del Chiaro, *op. cit.*, p. 76.
29 *Miron Costin*, VII, 1919, p. 49.
30 David Prodan, *Răscoala lui Horea*, vol. II, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984.
31 *Istoria Ţării Româneşti*, ed. C. Grecescu, Bucureşti, 1959, p. 42–44.
32 N. Iorga, *Ştiri despre veacul XVIII...*, în *AARMSI*, XXXII, 1910, p. 614–615.
33 *Cronici şi povestiri...*, p. 195.
34 Dionisie Eclesiarhul, *op. cit.*, p. 75–76.
35 N. Iorga, *Studii şi documente*, XV, p. 261–262.
36 *Cronica Ghiculeştilor*, p. 559.
37 Apud *Arhiva*, VII, 1896, p. 20.
38 Dimitrie Cantemir, *op. cit.*
39 Maria Holban, *Pretinsele aventuri în Ţara Românească ale unui pretins călător german din secolul XVIII*, în vol. *Izvoare străine pentru istoria românilor*, ed. Ştefan S. Gorovei, Universitatea „Al.I. Cuza", Iaşi, 1988, p. 104.
40 Pompei Samarian, *Medicina*, vol. II, p. 436–437.
41 J.J. Ehrler, *op. cit.*, p. 42.
42 Francesco Griselini, *op. cit.*, p. 61.
43 Maria Holban, *loc. cit.*, p. 104–105.
44 *Istoria Ţării Româneşti*, p. 12.

45 Arh. St. Iaşi, col. doc. P. 1042/1 (înmormîntarea lui I. Balş, 10 martie 1779).
46 George D. Florescu, *Alaiul înmormîntării lui Alexandru N. Suțu Voievod la 20 ianuarie 1821*, Bucureşti, 1932.
47 *Cronici moldoveneşti*, p. 60.
48 V.A. Urechia, *op. cit.*, V, p. 49.
49 G. Brătescu, *op. cit.*
50 Philippe Ariès, *Images de l'homme devant la mort*, Seuil, Paris, 1983, p. 8.
51 Francesco Griselini, *op. cit.*, p. 118.
52 G. Brătescu, *loc. cit.*
53 Pompei Gh. Samarian, *op. cit.*, vol. II, p. 436 şi vol. III, p. 381.
54 *Arhivele Basarabiei*, III, 1931, p. 235.
55 Del Chiaro, *op. cit.*, p. 47.
56 Francesco Griselini, *op. cit.*, J.J. Ehrler, *op. cit.*
57 *Cronica Ghiculeştilor*, p. 559, 561.
58 Dimitrie Cantemir, *op. cit.*
59 Del Chiaro, *op. cit.*, p. 47.
60 *AIIN*, V, 1930, p. 135–136.
61 J.J. Ehrler, *op. cit.*; Francesco Griselini, *op. cit.*, p. 188.
62 Al. Elian, *Epigrame funerare greceşti în epoca fanariotă*, în *SMIMed*, I, 1956, p. 331–341.
63 Ion Biberi, *Thanatos*, Bucureşti, 1936, p. 25.
64 *Ibidem*, p. 60 şi urm.
65 *AIIN*, V, 1930, p. 130.
66 T. Codrescu, *Uricariul*, vol. XXIV, 1895, p. 180.
67 *Ceasornicul domnilor*, p. 644.
68 Antonie Plămădeală, *Lazăr Leon Asachi în cultura română*, Sibiu, 1985, p. 468.
69 N. Iorga, *Scrisori de femei*, p. 24.
70 *Ibidem*, p. 30–32.
71 V.A. Urechia, *op. cit.*, II, p 309.
72 BAR, ms. 3 110, 45–46v.
73 Ion Biberi, *op. cit.*, p. 71.
74 Al. Elian, *Inscripţiile*, p. 298, 238 şi N.G. Dossios, *Studii greco-române*, fascicula II–III, Iaşi, 902, p. 64.
75 Al. Elian, *Epigrame funerare.*
76 N. Iorga, *Studii şi documente*, vol. XV, p. 184 şi *T. Codrescu*, I, 1915 p. 169.
77 Poeţii Văcăreşti, *Opere*, p. 322.
78 *Ceasornicul domnilor*, p. 261.
79 Petru Maior, *op. cit.*, p. 101.
80 Samuil Micu, *Propovedanii la îngropăciunea oamenilor morţi*, ed. Ioan Nicorescu, Arad, 1907, p. 15.
81 *T. Codrescu*, I, 1915, p. 59.
82 BAR, ms. rom., 1318, f. 168.
83 Dariu Pop, *op. cit.*, p. 94.
84 Samuil Micu, *op. cit.*, p. 18, 20, 24.
85 Petru Maior, *op. cit.*, p. 98.
86 BAR, ms. rom., 577, f. 105.

87 Petru Maior, *op. cit.*, p. 17.
88 I. Biberi, *op. cit.*, p. 8.
89 Philippe Ariès, *L'Homme devant la Mort*, Éndilions du Seuil, 1977 p. 99. Printre numeroasele manuscrise pe această temă, unul a fost publicat în *T. Codrescu*, III, 1934, p. 170–171. Alt ms. intitulat: *Istoria morţii carii ieste în lume*, se află la BAR, ms. *1735*, f. 29v–37v.
90 *AIIN*, V, 1930, p. 129–130.
91 BAR, ms. 1735, f. 146v.
92 *Ceasornicul domnilor*, p. 51.
93 Petru Maior, *op. cit.*, p. 196.
94 BAR, ms. rom., 1735, f. 120.
95 Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 469–470.
96 Petru Maior, *op. cit.*, p. 196.
97 Antim Ivireanul, *Didahii*, 1972, p. 190.
98 N. Iorga, *Scrisori*, p. 75.
99 Idem, *Studii şi documente*, vol. XV, p. 19.
100 Samuil Micu, *op. cit.*, p. 46.
101 Darie Pop, *op. cit.*, p. 94.
102 Nicolae Costin, *op. cit.*, p. 257.
103 Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 190–191.
104 *T. Codrescu*, IV, 1934, p. 138–139.
105 Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 475.
106 Petru Maior, *op. cit.*, p. 208.
107 Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 106.
108 *Trecut şi viitor în medicină*, Ed. Medicală, Bucureşti, 1981, p. 239.
109 G. Brătescu, *op. cit.*, p. 236–237.
110 Nicolae Bocşan, *op. cit.*, p. 41.
111 Nicolae Costin, *op. cit.*, p. 258.
112 Cf. Mircea Florian, *op. cit.*, p. 367–368.

Sub semnul noilor idei şi sentimente

1 J.A. Gurevich, *Time as a Problem of Cultural History*, în *Cultures and Time*, The UNESCO Press, Paris, 1976, p. 229.
2 Jean-Pierre Peter, *Temps de l'histoire et temps de l'historien*, în vol. *Entretiens sur le temps*, Sous la direction de Jeanne Hersch et René Poirier, Mouton, Paris, La Haye, 1967, p. 84–85.
3 G.J. Whitrow, *Time in History. The Evolution of our General Awareness of Time and Temporal Perspective*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1988, p. 140.
4 Joel Saugnieux, *Le temps, l'espace et la presse au siècle des Lumières*, în *Cahiers d'histoire*, XXIII, 1978, nr. 3, p. 313–334 şi vol. *Probability Time and Space in Eighteenth-Century Literature*, ed. Paula R. Backscheider, „AMS Press", New York, 1979.

5 Pierre Chaunu, *op. cit.*, vol. II, p. 416.
6 Germano Pattaro, *The Christian Conception of Time*, în vol. *Cultures and Time*, The UNESCO Press, Paris, 1976, p. 169–195.
7 Jacques Attali, *Histoire du temps*, „Fayard", 1982, p. 118.
8 *Ibidem*, p. 188.
9 *Ibidem*, p. 178.
10 J.J. Ehrler, *op. cit.*, p. 122.
11 Ernest Bernea, *Cadre ale gîndirii populare românești*, Ed. Cartea Românească, București, 1985; Ion Ghinoiu, *Vîrstele timpului*, Ed. Meridiane, București, 1988.
12 I. Tanoviceanu, *Începuturile ceasornicăriei în Moldova*, în *RIAF*, X, 1909, p. 26–31.
13 *Cronicari munteni*, vol. II, p. 53.
14 *Cronica Ghiculeștilor*, p. 259.
15 *Cronici moldovenești*, p. 61.
16 L. Baidaf, *Uciderea lui Grigore Ghica (octombrie 1777). Ecouri din presa contemporană*, în *RI*, 1928, p. 113–114.
17 I. Tanoviceanu, *loc. cit.*, p. 31.
18 Daniel Barbu, *Arta brâncovenească: semnele timpului și structurile spațiului*, în vol. *Constantin Brâncoveanu*, București, Ed. Academiei, 1989, p. 233.
19 Jacques Attali, *op. cit.*, p. 102–106.
20 *Genealogia Cantacuzinilor*, p. 285.
21 *Cronici și povestiri...*, p. 99.
22 V. A. Urechia, *op. cit.*, vol. VI, 1893, p. 462.
23 I. Corfus, *În legătură cu opera lui Mihai Cantacuzino*, în *RIR*, XVI, 1946, fasc. II, p. 136.
24 Florian Dudaș, *Cazania lui Varlaam în Transilvania*, Cluj-Napoca, 1983, p. 191.
25 *Ibidem*, p. 170–171.
26 Vasile Mioc, Damaschin Mioc, *Cronica observațiilor astronomice românești*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1977, p. 39, 45, 79 și *Cartea românească veche în bibliotecile documentare ale Arhivelor Statului. Catalog*, București, 1985, p. 23.
27 *Cronici și povestiri*, p. 301.
28 Martin Bodinger, *op. cit.*, p. 46.
29 *Miron Costin*, III, 1915, p. 95.
30 Vasile Mioc, Damaschin Mioc, *op. cit.*, p. 52, 79.
31 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. V, p. 210–213; D. Stănescu, *op. cit.*, p. 455–457.
32 *BRV*, II, p. 337.
33 G. Brătescu, *op. cit.*
34 *Genealogia Cantacuzinilor*, p. 138.
35 N. Iorga, *Manuscripte din biblioteci străine relative la istoria românilor*, în *AARMSI*, XX, 1897–1898, p. 202.
36 Jacques Le Goff, *Au Moyen Age: Temps de l'Eglise et temps du marchand*, în *Annales, ESC*, 1960, nr. 3, p. 417–433.
37 D'Hauterive, *op. cit.*

38 Apud *Poezia veche românească*, p. 91.
39 Dimitrie Cantemir, *Divanul*, ed. Virgil Cândea, Ed. Academiei, București, 1974, p. 31 (studiu introductiv).
40 *Ibidem*, p. 18–19.
41 *Cronica Ghiculeștilor*, p. 531.
42 Leonid Boicu, *Principatele Române în raporturile politice internaționale (secolul al XVIII-lea)*, Ed. Junimea, Iași, 1986, p. 160 și urm.
43 Al. Duțu, *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII*, EPL, București, 1968, p. 137.
44 *Ibidem*, p. 134.
45 *Ibidem*, p. 152.
46 *Ibidem*, p. 177.
47 Dionisie Eclesiarhul, *op. cit.*, p. 37.
48 Dionisie Fotino, *Istoria generală a Daciei*, ed. G. Sion, vol. III, 1859, p. 172.
49 *BRV*, vol. II, p. 202.
50 *Ibidem*, p. 208, 345.
51 Mircea Tomescu, *Calendarele românești. Studiu și bibliografie*, Ed. Academiei, București, 1956.
52 G. Ștrempel, *Copiști de manuscrise românești pînă la 1800*, vol. I, Ed. Academiei, București, 1959, p. 267.
53 Al. Zub, *Cunoaștere de sine și integrare*, Ed. Junimea, Iași, 1986, p. 9–11.
54 A. Russo, *Opere complete*, ed. Lucian Predescu, Cugetarea, București, 1942, p. 107.
55 Samuil Micu, *Scrieri filosofice*, ed. Pompiliu Teodor, Dumitru Ghișe, București, 1966, p. 39–40.
56 Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, București, 1978, p. 48 și urm; 194 și III, p. 367.
57 Antonie Plămădeală, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Sibiu, 1983, p. 56, 75.
58 *RI*, VI, 1920, p. 269.
59 Antonie Plămădeală, *Lazăr Leon Asachi*, p. 56.
60 *Ibidem*, p. 250.
61 Dionisie Eclesiarhul, *op. cit.*, p. 33.
62 Dimitrie Dan, *Mănăstirea și comuna Putna*, București, 1905, p. 46–48.
63 Melchisedec, *Chronica Romanului...*, vol. II, Bucuești, 1875, p. 186.
64 N.A. Ursu, *Un scriitor român necunoscut din secolul XVIII*, în *AIIAI*, XXIII/I, 1986, p. 252–253.
65 Remus Niculescu, *Gheorghe Asachi și începuturile litografiei în Moldova*, în *Studii și cercetări de bibliologie*, I, 1955, p. 72.
66 *Ibidem*, p. 77.
67 *AARMSI*, XXXIII, 1911, p. 254–255.
68 Teoctist, *În slujba ortodoxiei românești, a năzuințelor de unitate națională și de afirmare a culturii române. Mitropolitul Iacob Putneanul*, Mănăstirea Neamț, 1978, p. 36.
69 *Ibidem*.

70 Melchisedec, *op. cit.*, p. 50.
71 *BOR*, vol. II, 1875—1876, p. 326.
72 Tudor Mateescu, Marcel Ciucă, *Arhiva generală a Țării Românești*, în *RA*, LII, vol. XLVII, 1985, 2, p. 215.
73 M. Regleanu, *Alexandru Ipsilanti Voievod, protector al arhivelor*, în *RA*, XII, 1969, 1, p. 44.
74 Apud Mihai Maxim, *Din istoria relațiilor româno-otomane. „Capitulațiile"*, în *Anale*, XXVIII, 1982, 6, p. 67.
75 Dionisie Eclesiarhul, *op. cit.*, p. 6—7.
76 Apud Andreas Wolf, *Beitrage zu einer statistisch-historischen Beschreibung Fuerstenthums Moldau*, vol. II, Sibiu, 1805, p. 18.
77 Dionisie Eclesiarhul, *op. cit.*, p. 7.
78 Ștefan S. Gorovei, *Un cărturar uitat: logofătul Grigoraș*, în *AIIAI*, XXIII/2, 1986, p. 683.
79 Apud D. Furtună, *Preoțimea românească în secolul XVIII. Starea ei culturală și materială*, București, 1915, p. 165.
80 BOR, VII, 1883, p. 361.
81 *Ibidem*, p. 362. Aceeași argumentare și în anaforaua Divanului din 1820, p. 373—382.
82 Corneliu Dima-Drăgan, Mihai Carataşu, *Un catalog necunoscut al bibliotecii mănăstirii Hurezu*, în *BOR*, LXXXVII, 1969, 5—6, p. 590—625; Mihai Carataşu, *Știri noi privitoare la biblioteca Mitropoliei din București în secolul XVIII*, în *Studii și cercetări de bibliologie*, XIII, 1974, p. 133—150.
83 Ștefan S. Gorovei, *loc. cit.*, p. 686 și nota în *AIIAI* XXII/2, 1985, p. 806.
84 Iosif E. Naghiu, *Contribuții la istoria mănăstirii Pîngărați*, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, LVI, 1800, 1—2, p. 156—159. Același text a fost publicat cu 70 de ani mai înainte chiar de acela care l-a descoperit: Ioan Antonovici, *Un manuscris din mănăstirea Pîngăraților, județul Neamț*, în *RIAF*, X, 1909, p. 70—76.
85 N. Iorga, *Istoria țării prin cei mici*, p. 61—62.
86 Cf. Al. Duțu, *Alexandria ilustrată de Năstase Negrule*, Ed. Meridiane, București, 1984, p. 5—33.
87 E. Vîrtosu, *O satiră în versuri...*, în *SMIMed*, 1957, p. 471.
88 Ioan Antonovici, *op. cit.*, p. 71.
89 Al. Duțu, *Coordonate*, p. 219.
90 *BRV*, vol. II, p. 371.
91 D. Furtună, *op. cit.*, p. 164.
92 Al. Duțu, *op. cit.*, p. 120.
93 *Ibidem*, p. 156.
94 Vasile Gh. Durak, *Ilarion, episcop al Argeșului*, București, 1900, p. 16—17.
95 *Cronica Ghiculeștilor*, p. 75.
96 Hurmuzaki, *Documente*, XIII/2, p. 416.
97 *Ibidem*, p. 452.

98 *Istoriile domnilor Țării Româneşti*, ed. Constantin Grecescu, Bucureşti, 1963, p. LII.
99 *Ibidem*, p. LX, nota 2. Cf. G. Dem. Theodorescu, *Originea Mavrocordaților*, în *Arhiva*, V, 1894, p. 294—300.
100 *Ibidem*, p. LXII.
101 D. Russo, *Cronica Ghiculeștilor, 1695—1754, o nouă cronică a Moldovei*, în *Buletinul Comisiei Istorice a României*, II, 1916, p. 4.
102 *Cronica Ghiculeştilor*, p. 351.
103 Apud Florin Constantiniu, *Constantin Mavrocordat*, Ed. Militară, Bucureşti, 1985, p. 167.
104 N. Iorga, *Știri nouă despre biblioteca Mavrocordaților şi despre vieața muntenească în timpul lui Constantin-Vodă Mavrocordat*, în *ARMSI*, VI, 1927, p. 135—170; V. Mihordea, *Biblioteca domnească a Mavrocordaților. Contribuții la istoricul ei*, în *ARMSI*, XXII, 1939—1940, p. 359—419.
105 Fl. Constantiniu, *op. cit.*, p. 175.
106 *Ibidem*, p. 176.
107 N. Iorga, *Mărunțișuri istorice culese în Ungaria*, Budapesta, 1, 1904, p. 58—61.
108 Adolf Armbruster, *Historiographische Beziehungen zwischen der Moldau und der Kronstadt zur Zeit des Fursten Constantin Mavrocordatos (1742—1743)*, în *RESEE*, XIII, 1975, 1, p. 54 şi urm.
109 D. Russo, *loc. cit.*, p. 5.
110 Apud Matei D. Vlad, *Două decenii pe tronul țărilor române. Grigore II Ghica*, în *Magazin istoric*, 1984, 2, p. 5—9.
111 *Cronica Ghiculeştilor*, p. 599 şi 611.
112 *Ibidem*, p. 261.
113 N. Iorga, *Cea dintîi vizită românească la monumente istorice şi opera lui Grigore Matei Vodă Ghica*, în *BCMI*, XIX, 1926, p. 143—146.
114 *Ibidem.*
115 *Cronica Ghiculeştilor*, p. 347.
116 Matei D. Vlad, *loc. cit.*, p. 8.
117 Dan Simonescu, *Literatura românească de ceremonial. Condica lui Gheorgachi, 1762*, Bucureşti, 1939.
118 Cf. V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. VII, p. 55—57 şi, mai recent, M. Regleanu, *Alexandru Ipsilanti voievod, protector al arhivelor*, în *RA*, XII, 1969, nr. 1, p. 43—46.
119 Cornel Cîrstoiu, *Ienache Văcărescu. Viața şi opera*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1974, p. 85.
120 D. Russo, *loc. cit.* p. 4.
121 *Cronica Ghiculeştilor*, p. 229.
122 *Ibidem*, p. 681.
123 *Ibidem*, p. 583.
124 *Ibidem*, p. 233.
125 *Ibidem*, p. 643.

126 I.C. Filitti, *Cărţi vechi*, în *RI*, X, 1924, p. 111—112, care reţinea informaţia din *La storia dell'anno...*, apărută la Veneţia şi Amsterdam, f.a.
127 Vlad Georgescu, *Ideile politice şi iluminismul în Principatele Române, 1750—1831*, Ed. Academiei, Bucureşti, 1972, p. 144.
128 Virgil Joiţa, *Între politică şi istorie în epoca Luminilor*, în vol. *Marele Mircea Voievod*, Ed. Academiei, Bucureşti, 1987, p. 313—314.
129 V. Georgescu, *op. cit.*, p. 144—145.
130 Virgil Joiţa, *loc. cit.*
131 Mihai Maxim, *Cu privire la înţelegerile de pace româno-otomane din timpul domniei lui Mircea cel Mare*, în vol. *Marele Mircea Voievod*, p. 395—396.
132 Vlad Georgescu, *Mémoires et projets de réforme dans les Principautés Roumains, 1769—1830*, Bucureşti, 1970, p. 41—42.
133 N. Iorga, *Studii şi documente*, vol. XI, p. 193—195.
134 *Documente privind istoria României. Răscoala din 1821. Izvoare narative*, vol. V, Bucureşti, 1962, p. 531.
135 *Ibidem*, p. 535.
136 *Ibidem*, p. 550.
137 A. Sacerdoţeanu, *Arhiva generală la Mitropolie*, în *RA*, VII, 1947, 2, p. 393—394.
138 Corneliu Istrati, *Ştiri despre documente moldoveneşti în Transilvania la 1819*, în *RA*, X, 1967, 2, p. 181.
139 Mihai Maxim, *Din istoria relaţiilor româno-otomane...*, p. 66, nota 157.
140 Mihail Fănescu, *Condica judeţului şi logofeţii condicari*, în *RA*, XI, 1968, 1, p. 80.
141 *Catalogul documentelor moldoveneşti*, vol. V, Bucureşti, 1974, p. IV.
142 Ion Strătescu, Victoria Strătescu, *Din istoria unui fals*, în *RA*, LX, vol. XLV, 1983, 3, p. 293—295.
143 Andrei Rădulescu, *Juristul Andronache Donici*, în *ARMSI*, XI, 1930, p. 217.
144 Teodor Codrescu, *Uricariul*, vol. IV, 1857, p. 207—208, 300—310.
145 *Ibidem*, p. 325—343.
146 *Ibidem*, p. 327, 330.
147 Dan Smionescu, *Probleme de educaţie şi învăţămînt în literatura parenetică*, în *Omagiu lui Petru Constantinescu-Iaşi...*, 1965, p. 714.
148 S. Iancovici, *Tudor Vladimirescu. Documente şi date noi*, în *RA*, XXXII, 1970, 2, p. 588.
149 Dionisie Eclesiarhul, *op. cit.*, p. 38.
150 Iuliu Tuducescu, *Comoara. Un act de superstiţie petrecut în Bucureşti, anchetat şi judecat în anul 1796*, în *RA*, I, 1924—1925, 1—3, p. 60.
151 C. Erbiceanu, *Manuscrise vechi aflate în biblioteca Sf. Mitropolii a Moldovei*, în *Revista teologică*, III, 1895, p. 42 şi 271—272.

152 Apud ediţia lui N. Edroiu, *Începuturile literaturii economice româneşti. 1780–1810*, Cluj-Napoca, 1978, p. 71; N. Iorga, *Ceva mai mult despre ţările noastre în veacul XVIII*, în *AARMSI*, XXXVIII, 1916, p. 804–805; E. Vîrtosu, *loc. cit.*, p. 524–526; Andronache Donici, *Manual juridic*, Bucureşti, 1959, p. 17.
153 Al. Zub, *Biruit-au gîndul. Note despre istorismul românesc*, Ed. Junimea, Iaşi, 1983.
154 Gh. Platon, *Geneza revoluţiei române de la 1848*, Ed. Junimea, Iaşi, 1980, p. 235.
155 Salaberry, *Essai sur la Valachie et la Moldavie*, Paris, 1821, p. 52.
156 Ştefan Lemny, *Originea şi cristalizarea ideii de patrie în cultura română*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1986.
157 N. Iorga, *Studii şi documente*, vol. III, 1901, p. 94.
158 Th. Codrescu, *Uricariul*, vol. II, Iaşi, 1852, p. 268.
159 *BOR*, XI, 1887, p. 343.
160 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. I, Bucureşti, 1891, p. 95.
161 Salaberry, *op. cit.*, p. 46–47.
162 *BRV*, vol. II, p. 199.
163 Th. Codrescu, *op. cit.*, p. 58–64.
164 Vlad Georgescu, *Ideile politice*, p. 165, nota 16.
165 *BRV*, vol. I, p. 484 şi vol. II, p. 93, 113.
166 *Arhiva istorică a României*, I, 1864, 1, p. 54.
167 Vlad Georgescu, *Mémoires*, p. 43.
168 *BOR*, XXIII, 1899–1900, p. 538–539.
169 *BOR*, XVI, 1892–1893, p. 395.
170 Ilie Gheorghiţă, *Un veac de la moartea mitropolitului Veniamin Costachi*, M-rea Neamţ, 1946, p. 149.
171 *BRV*, II, p. 406.
172 Vlad Georgescu, *Ideile politice...*, p. 165, nota 15.
173 *BRV*, II, p. 202.
174 *Ibidem*, nr. 395, 415.
175 *Ibidem*, p. 234.
176 *BOR*, XIII, 1889–1890, p. 675.
177 BAR, Ms. rom., 1651, f. 45v.
178 *Datorinţele subdaţilor către monarhul lor...*, Buda, 1805; *Datorinţele supuşilor...*, Buda, 1806.
179 *Pentru dragostea patriei*, ms. V–7, p. 5–6 nenum. şi ms. V–10, p. 12–15, ambele la Biblioteca Centrală Universitară „M. Eminescu", Iaşi.
180 *Ispită sau cercare pentru patriotism*, ms. rom. 1651, la BAR; *Manual de patriotism*, Iaşi, 1829.
181 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. I, p. 95 nota 2.
182 C.D. Aricescu, *Acte justificative la istoria revoluţiunii române de la 1821*, Craiova, 1874, p. 18.
183 Ioan Molnar (Piuariu), *Economia stupilor*, Viena, 1785.
184 Paul Cornea, *op. cit.*, p. 212.
185 Ştefan Lemny, *De la patriotismul medieval la patriotismul modern*, în *AIIAI*, XXI, 1984, p. 453–461.
186 *BRV*, vol. III, p. 35.
187 *Ibidem*, vol. II, p. 78.

188 *Datorințele subdaților către monarhul lor...*, p. 53.
189 R. Rosetti, *Arhiva senatorilor din Chișinău*, partea III, București, 1909, p. 175.
190 A. Rădulescu, *Juristul Andronache Donici*, București, 1930, p. 235.
191 Vlad Georgescu, *Mémoires et projets de réforme...*, p. 95.
192 Samuil Micu, *Scrieri filosofice*, București, 1966, p. 48.
193 Vlad Georgescu, *Ideile politice...*, p. 166.
194 Emil Vîrtosu, *Versuri inedite despre 1821*, în *RA*, III, 2, 1939, p. 341.
195 *Documente privind istoria României. Răscoala din 1821*, I, București, 1959, p. 258–259.
196 Vlad Georgescu, *Ideile politice...*, p. 165.
197 E. Vîrtosu, *1821. Date și fapte noi*, București, 1832, p. 210–212.
198 Paul Cornea, *op. cit.*, p. 208.
199 *Ibidem.*
200 Ștefan Lemny, *L'École transylvaine et l'idée de patrie*, în *RRH*, nr. 2, 1984.
201 I.C. Filitti, *Frămîntările politice și sociale din Principatele Române*, București, 1932, p. 113.
202 Nicolae Isar, *Contribuții privind ideologia social-politică din Principatele Române în prima jumătate a secolului XIX*, București, 1973, p. 13–18.
203 Vlad Georgescu, *Ideile politice...*, p. 168.
204 Paul Mihail, *Manuscrise românești din biblioteca Mitropoliei Moldovei*, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, LXI, 1975, nr. 1–2, p. 158.
205 Paul Cornea, *op. cit.*, p. 213.
206 N. Iorga, *Studii și documente*, vol. XXIV, p. 87.
207 Petru Maior, *Scrisori și documente inedite*, ed. Nicolae Albu, EPL, București, 1968, p. 134.
208 E. Vîrtosu, *Tudor Vladimirescu. Glose. Fapte și documente noi (1821)*, București, 1927, p. 81.
209 A.D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia Traiană*, ed. III, 1932, vol. IX, p. 129.
210 N. Iorga, *op. cit.*, XXI, p. 365.
211 Antim Ivireanul, *Predici*, București, 1962, p. 296.
212 Al. Duțu, *Cărțile de înțelepciune în cultura română*, București, 1972, p. 84.
213 *BRV*, vol. II, p. 385.
214 Pompiliu Teodor, *op. cit.*, p. 16.
215 Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, Fayard, Paris, 1970, p. 41.
216 C. Erbiceanu, *Cronicarii greci carii au scris despre români în epoca fanariotă*, București, 1888, p. 296.
217 Vlad Georgescu, *Ideile politice*, p. 81.
218 Cornelia Papacostea-Danielopolu, *Literatura în limba greacă din Principatele Române*, Ed. Minerva, București, 1982, p. 222–223.
219 Vlad Georgescu, *op. cit.*, p. 81.

220 *Conv. lit.*, XXXV, 1901, nr. 2, p. 167.
221 Al. Duţu, *Literatura comparată*, p. 165–190.
222 Roland Mortier, *Unité ou scission du siècle des Lumières*, în *Studies on Voltaire*, XXVI, 1963, p. 1220.
223 Al. Duţu, *„Ethic Scherzi and Delectation". A Chapter in the History of South East-European Mentality*, în *Balkan Studies*, XIII, 1972, nr. 2; idem, *Intelligence et imagination à l'aube des cultures modernes sud-est européennes*, în *RESEE*, XVII, 1979, nr. 2, etc.
224 Idem, *Literatura comparată*, p. 179.
225 Antonie Plămădeală, *Tradiţie şi libertate*.
226 Cătălina Velculescu, *Continuitate şi salt în transmiterea variantelor Letopiseţului Cantacuzinesc*, în *Revista de istorie şi teorie literară*, 25, 1976, nr. 1, p. 52–59.
227 Al. Duţu, *Intelligence et imagination*, p. 313.
228 Dimitrie Cantemir, *Istoria ieroglifică*, p. 65.
229 Al. Zub, *Biruit-au gîndul*, p. 52–57.
230 *Ibidem*, p. 54, 60.
231 Ovidiu Papadima, *Ipostaze ale iluminismului românesc*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1975, p. 79.
232 D. Ghişe, P. Teodor, *Fragmentarium iluminist*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1972, p. 82.
233 *Ibidem*, p. 783–784.
234 Cornelia Papacostea-Danielopolu, *op. cit.*, p. 194.
235 Al. Duţu, *Coordonate*, p. 212–222; idem, *Ethics Scherzi and Delectation*, p. 274–276.
236 Idem, *Dimensiunea umană...*, p. 210.
237 R. Mauzi, *L'idée de bonheur au XVIII[e] siècle*, Paris, 1960.
238 Pierre Chaunu, *op. cit.*, vol. II, p. 342.
239 Tudor Vianu, *Dicţionar de maxime comentat*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1971, p. 91–92.
240 *BRV*, vol. II, p. 29–31.
241 *Ibidem*, p. 57.
242 *Ibidem*, p. 108.
243 *Ibidem*, p. 125.
244 Dionisie Eclesiarhul, *op. cit.*, p. 37.
245 Mircea Avram, *Calendare sibiene*, Sibiu, 1979, p. 62–63.
246 *Şcoala ardeleană*, vol. I, p. 862.

În loc de concluzii

1 Răzvan Theodorescu, *op. cit.*, vol. II, p. 122.
2 Pierre Chaunu, *op. cit.*, vol. I, p. 78.
3 Ştefan Cazimir, *Alfabetul de tranziţie*, Ed. Cartea Românească, Bucureşti, 1986.
4 *Ibidem*, p. 7.

INDICE

M

N

O

P

Biblioteca de artă
515

Artă. Imaginar. Mentalități

sensibilitate și istorie în secolul XVIII românesc

Istoria ne-a vorbit pînă acum de bătălii, voievozi, lupte diplomatice, lăsînd în umbră viața intimă a oamenilor. Reîntoarcerea la sensibilitatea oamenilor și la inteligența lor ne descifrează însuși sensul istoriei. Este scopul acestei documentate și stimulatoare cărți.

Alexandru Duțu

Lei 29

ISBN 973-33-0111-6